

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

IZDAJA:  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXV  
ZVEZEK I-II

LJUBLJANA 1965

VSEBINA  
(Index)

RAZPRAVE (Disertationes):

Sv. pismo kot verska in zgodovinska knjiga (Sacra scriptura sub aspectu religioso et historico), Jakob Aleksič . . . . .	4
Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda), Anton Strle . . . . .	12
Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (Aspectus theologicus in condicionem spirituaelem hominis huius temporis), Vekoslav Grmič . . . . .	39
Geneza greha na zemlji (Genesis peccati in terra), Vekoslav Grmič . . . . .	51
Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede (Liturgia — perennis fons ad nuntiandum verbum Dei), Štefan Steiner . . . . .	61
Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje (De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis), Valter Dermota . . . . .	68
De lege poenali in iure canonico, Vinko Močnik . . . . .	99
Genialnost in psihopatija (Vis ingenii et psychopatia) dr. med. Fr. Debevec . . . . .	108
Teološko-vsebinski pogled v zgradbo Metodijevega žitja (Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii), Perko Franc . . . . .	124

OB NAŠIH GROBOVIH (In memoriam):

Ob treh častitljivih grobovih (Memoria trium Antistitum, A. Vovk, J. Ujčič, M. Toroš), Maks Miklavčič . . . . .	133
V službi velikih idej (De vita ac opere Francisci Grivec), V. Fajdiga . . . . .	139
Ob življenjskem delu Josipa Jeraja (De vita ac opere Josephi Jeraj), Anton Trstenjak . . . . .	151

POROČILA IN OCENE (Relationes et recensione):

Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo, Štefan Steiner . . . . .	163
Liturgija v prvih stoletjih (J. A. Jungmann, La liturgie des premières siècles), Marjan Smolik . . . . .	179
Knjiga o liku škofijske duhovščine (Msgr. A. Renard, Prêtres diocésaines aojurd'hui), Marjan Smolik . . . . .	182
Paul Schebesta, Uhrsprung dre Religion, Vilko Fajdiga . . . . .	184
Bibliografska nota o ateizmu, Franci Rodé . . . . .	185
Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965 . . . . .	187

**Opomba uredništva:**

Zadnja številka »Bogoslovnega vestnika« je izšla leta 1944. Teološka fakulteta v Ljubljani s tem nadaljuje delo, ki ga je v okviru te fakultete začela »Bogoslovna Akademija, ki je od leta 1921. do 1944. izdala 24. letnikov »Bogoslovnega vestnika«. »Bogoslovni vestnik« bo sedaj izhajal v štirih številkah, vsako leto dvakrat, spomladi in jeseni, po dve številki skupaj.

# BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA: TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

*Handwritten signature*  
67

Leto XXV  
Zvezek I-II

Ljubljana 1965

»Ephemerides theologicae« — Facultas theologica (catholica), Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.

Director responsabilis: D. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.

Tipographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Nota directionis:

Facultas theologica in Ljubljana (Jugoslavia) fasciculum ultimum (XXIV) »Bogoslovni vestnik« (Ephemerides theologicae) anno MCMXLIV edidit. Nunc redivivum bis in anno edet.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: Dr. Stanko Cajnkar Ljubljana, Resljeva 5. — Tisk: Tiskarna »Jože Moškrič« v Ljubljani.

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

## Uvodna beseda velikega kanclerja teološke fakultete ljubljskega nadškofa dr. Jožefa Pogačnika

Leta 1921 je Bogoslovna Akademija začela izdajati Bogoslovni Vestnik. Namen je bil: osamosvojitve bogoslovne znanosti in ustvaritev samostojne bogoslovne književnosti. List je bil sad mlade ljubljanske teološke fakultete. Njeni profesorji so v njem priobčevali znanstvene razprave iz bogoslovnih ved, obširno pa zalagali tudi praktični del in zraven ocenjevali nove bogoslovne knjige. List je duhovščino seznanjal z napredkom bogoslovne znanosti in tudi usmerjal praktično dušno pastirstvo pri nas in tudi preko naših narodnih meja. V vojni vihri je list po letu 1944 zamrl.

Zdaj, po 20 letih, se spet prebuja. Danes nam je potreben bolj ko kdajkoli. Bogoslovna znanost se je po vojni silno razvila in napredovala. Pomislimo le na biblične vede, na liturgiko in pastoralno bogoslovje. Naš duhovnik, posebno starejši, je o vsem tem napredku slabo poučen, saj si sam ne more naročiti inozemskih teoloških revij. Zato je prva naloga prebujenega Bogoslovnega Vestnika, da premosti to pomanjkljivo poučenost naše duhovščine o novih spoznanjih in dognanjih teologije, »zakaj ustnice duhovnika naj ohranijo spoznanje in iz njegovih ust se pričakuje pouk« (Mal 2, 7).

Drugič: živimo v dobi koncila, ki pomeni v Cerkvi nov binkoštni vihar, ki bo marsikaj, kar je v Cerkvi človeškega, premaknil. Konstitucije drugega vatikanskega zbora so sicer le sinteza trdnega cerkvenega nauka, vprašanja pa, ki so med teologi še sporna, puščajo odprta. Vendar tako konstitucije kakor dekreti zbora odpirajo prostrana nova obzorja, ki jih mora bogoslovna znanost dodobra preiskati in njih pomen za življenje Cerkve jasno opredeliti in podčrtati. Koliko teološkega gradiva je nagradenega npr. v že sprejetih konstitucijah o liturgiji in Cerkvi in v dekretu o ekumenizmu! Koncilski odloki bodo nedvomno dali teologiji nov polet in novo mladostno svežino. Temu naj se pridruži tudi naš Bogoslovni Vestnik!

Namen Bogoslovne fakultete, ki list izdaja, je med drugim tudi ta, da goji poljudno znanost. Kakor je koncil pastoralen, tako naj nosi tudi ta list pastoralen značaj. Naj bo tudi danes vodnik praktičnemu dušnemu pastirju, naj v duhu Cerkve oblikuje in spopolnjuje njegovo teološko znanje, naj mu probleme pokaže in mu jih tudi rešuje, da bo mogel biti tudi v današnjem pluralističnem svetu Kristusova luč in sol zemlje.

Da Bogoslovni Vestnik to doseže, ni škoda nobene, še tako velike žrtve.

Naj sveti Ciril in Metod, začetnika slovanske bogoslovne znanosti, list varujeta. Spremlja naj ga božji blagoslov, da bo redivivus dolgo živel.

† Jožef Pogačnik  
ljubljski nadškof

# Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga

Jakob Aleksič

**Summarium:** — Sacra Scriptura est divinae revelationis historia. Duplex exinde eius argumentum atque ingenium sequitur, religiosum scilicet et historicum. Sacra Scriptura revelationem divinam continet; quae revelatio revelatio prophetica est, distinguenda ab ea, quae nobis elucet, prout dicit apostolus Paulus, »e creatura mundi per ea quae facta sunt« (Ad Rom 1, 20), et hodie revelatio »cosmica« vocatur.

Utriusque revelationis hic breviter exquiritur notio, earumque vis et momentum ad cognoscendam Dei in mundo et historia actionem perpenditur. Ostenditur solam revelationem propheticam verum dialogum personalem inter Deum et hominem instituere, quod nullomodo dici potest de revelatione »cosmica«. Hoc autem maximi est momenti ad rectam comprehensionem historicitatis biblicae, quae essentialiter differt a conceptu historiae prout ex sola revelatione cosmica deducitur.

Človek si v našem času osvaja vedno večja in doslej nepoznana področja v svetu narave. Izredno nagli napredek naravoslovja in tehnike v naši dobi bi mogli imenovati **beg človeka v bodočnost**. Toda znanstveni duh našega časa prav tako z vso vnemo prodira v **preteklost**, v zgodovino zemlje in življenja na njej, v zgodovino človeka in s tem k začetkom in virom naše biti. V zadnjih petdesetih letih je naše poznavanje zgodovine prodrlo globlje v preteklost kakor poprej v tisočletjih.

To je treba samo pozdraviti, zakaj prodiranje v temine preteklosti je prav tako važno kakor napredek in polet v prihodnost. Razlog za to je na dlani. Kolikor globlje spoznamo in se ovemo, kaj smo včeraj delali in v čem smo pogrešili, toliko lažje moremo koristno sklepati in planirati, kaj nam je treba danes storiti in kam se za jutri usmeriti. Brez tega spoznanja je naše ravnanje igra na slepo, nemodro in nevarno.

**Najpomembnejša knjiga za proučevanje naše preteklosti pa je sv. pismo**, zakaj to je knjiga, ki nam odpira najgloblji pogled v preteklost.

S tem ni rečeno, da je sv. pismo najstarejši doslej znani zgodovinski dokument. Znano je, da je orientalska arheologija v zadnjem stoletju s svojimi izkopavanji na ozemlju Bližnjega vzhoda odkrila stare kulture in njihova slovstva, ki so mnogo starejša od knjig sv. pisma stare zaveze. Med tem starim slovstvom so spisi, ki nas seznanjajo z zgodovino tja v četrto in peto tisočletje pred Kristusom, so spisi, ki govore o nastanku sveta in življenja na zemlji. Starobabilonski epos **Enuma eliš** na primer, ki podobno opisuje stvarjenje sveta in človeka kakor Geneza, to je prva knjiga sv. pisma stare zaveze, je za celo tisočletje starejši.

Vendar upamo reči, da se niti Enuma eliš niti kako drugo starobabilonsko ali staroegipčansko ali starogrško literarno delo podobne vrste, po

svojem pomenu za resnično spoznavanje naše človeške preteklosti, ne da primerjati s sv. pismom.

Kaj je sv. pismo? Njegova najkrajša pravilna definicija se glasi: **sv. pismo je zgodovina božjega razodetja**. Ta definicija vsebuje dva stavka, prvič, kot knjiga božjega razodetja je sv. pismo **verska** knjiga, drugič, kot zgodovina božjega razodetja je sv. pismo **zgodovinska** knjiga.

Oglejmo si jo na kratko s tega dvojnega vidika.

### Sv. pismo kot verska knjiga

Vsebina prvega stavka, da je sv. pismo verska knjiga, ima svojo negativno in svojo pozitivno stran.

1. Najprej nas opozarja, da v sv. pismu ne smemo gledati učbenika svetnih znanosti. Še vedno je treba, da to naglasimo, preden začnemo razpravljati o sv. pismu. Zakaj še vedno nekateri mislijo, da so v sv. pismu od Boga razodete ne samo verske in moralne resnice, temveč tudi mnoge resnice s področja svetnih ved.

**Prvi vzrok** tega zmotnega mnenja je **neupoštevanje svetopisemskih literarnih oblik**. Sv. pismo govori o verskih in moralnih resnicah v jeziku svojega časa, v jeziku starega semitskega kulturnega kroga, in to pomeni, v literarnih oblikah, ki se zelo razlikujejo od klasičnih grško-rimskih in modernih načinov izražanja.

Dokler je bilo iz starosemitskega slovstva znano samo sv. pismo stare zaveze, so zgodovinarji in biblicisti mislili, da je treba svetopisemske literarne oblike jemati enako kot klasične antične in moderne vrste. Ko pa je arheologija spravila na dan stara semitska in druga vzhodna slovstva, so uvideli, da to ne gre. Leta 1948 je **papeška Biblična komisija** v pismu pariškemu kardinalu Suhardu glede Geneze uradno pribila: »Vprašanje slovstvenih oblik prvih enajst poglavij Geneze je temno in zamotano. Te slovstvene oblike ne ustrezajo nobeni naših klasičnih kategorij in jih ni mogoče presojati v luči grško-latinskih ali modernih literarnih vrst« (EB<sup>3</sup> 577—581).

Ker ima vsaka literarna vrsta svoja pravila, po katerih jo je treba umevati in razlagati, je jasno, da določene literarne vrste ne moremo prav razumeti in razlagati, če njenih pravil ne poznamo. Vsaka literarna oblika ima svojo resnico. Prešernovih sonetov tudi ne moremo razlagati po pravilih, ki veljajo za zgodovinski roman ali novelo.

**Drugi vzrok** zmotnega naziranja je **nerazumevanje svetopisemskih predstav in izražanja o naravi**. Svetopisemski pisatelji so v svojih spisih uporabljali tiste predstave o fizičnem svetu in tista naziranja o rastlinskem in živalskem življenju, ki so v njihovi dobi veljala kot splošno priznana. Takratna kozmografija na primer je predpostavljala, da se sonce suče okoli zemlje. Tega naziranja so se morali držati tudi svetopisemski pisci. Če bi učili nasprotno, da se zemlja suče okoli sonca, bi njihovi sodobniki ne sprejeli niti tega nauka niti njihovih verskih in moralnih nauk, ker bi bili prepričani, da učijo stvari, ki so v nasprotju z njihovim vsakdanjim »izkustvenim« spoznanjem.

Tudi zemlja sama je bila takratnemu človeku malo znana. Zato takratna znanost ni prav nič ugovarjala svetopisemskemu poročilu o velikem potopu, češ da je »preminulo vse meso, ki se je gibalo na zemlji, ptice, živina, zveri, vsa laznina in vsi ljudje« (1 Mojz 7, 21).

Toda ko so dva tisoč let pozneje naravoslovne vede odkrile, da se v resnici zemlja vrti okoli sonca, ko so odkrile, da je zemlja okrogla in torej vesoljni potop ni pokrival vse zemlje, skratka, ko so dobile o vesoljstvu, o zemlji in o življenju na njej drugačne predstave, kakor odsevajo iz sv. pisma, tedaj so se začeli mnogi spotikati nad sv. pismom, češ da nasprotuje znanosti.

In to spotikanje je še danes razširjeno. Zategadelj je pri razlagi sv. pisma treba še vedno opozarjati na **obe osnovni načeli**: Najprej, da sv. pismo nima namena učiti svetnih znanosti, ampak pot k zveličanju duše, potem pa, da se je sv. pismo v prizadevanju, da bi ga ljudje razumeli, prilagojevalo običajem človeške govorice in se jih v navadnem, vsakdanjem govoru vsi drže. Zaradi tega se tudi o naravoslovnih pojavih izraža tako, kakor se ti kažejo našim čutom, torej ne po njihovem fizikalnem ustroju ali kakor se mora o njih izražati strokovni profesor za katedrom. Saj se najbrž tudi Albert Einstein, veliki fizik naše dobe, v navadnem govoru ni drugače izražal, ampak je govoril o sončnem vzhodu in sončnem zahodu, dasiravno vemo, da sonce niti ne vzhaja niti ne zahaja.

Vse to sledi iz prvega stavka, ki pravi, da je sv. pismo verska knjiga, ne učbenik naravoslovja. Dobro pa je v tej zvezi naglasiti, kar se navadno pozablja: Ravno s tem, da sv. pismo govori o naravoslovnih pojavih le tako, kakor se kažejo našim čutom, in ne postavlja o njih trditev ali miselnih ograj, daje naravoslovnim znanostim prosto pot in jim zagotavlja pravo svobodo.

2. Toda važnejša je pozitivna stran stavka, da je sv. pismo verska knjiga. Kot knjiga božjega razodetja je sv. pismo instrument božje besede. To je nadvse važna resnica. Kaj nam pove?

V Boga sicer veruje večina ljudi; veruje, da Bog biva. Malo pa je spoznanja o tem, **kakšen je Bog in kako v svetu in v zgodovini deluje**. Iz znanosti more človek sicer do neke meje spoznati ustroj in delovanje fizičnega sveta, more tudi spoznati, da Bog biva, ne more pa spoznati, kakšno je notranje božje življenje in po kakšnih načrtih Bog deluje navzven, »ad extra«. In ker tega ne ve, tudi ne more prav razumeti svoje lastne preteklosti in ne videti svoje poti v prihodnost: **čemu je vobče na svetu, odkod je prišel in kam gre, kam je namenjen?**

Na ta vprašanja daje odgovor samo sveto pismo. Prav to je njegov namen in njegova vsebina.

Božje razodetje je po svojem bistvu **dvogovor ali dialog** med Bogom in človekom. V svetem pismu se Bog osebno obrača k človeku, mu govori in od njega terja odgovor. To je dialog in živi stik **med osebo in osebo**. Zavedati se moramo ne samo, da je Bog oseba in človek oseba, temveč tudi, da je odkritje globlje in zadnje resnice možno samo v stiku med osebo in osebo. Samo oseba lahko osebi razodene svojo bit in svojo naravo, svoje misli in svoja čustva. Samo oseba more osebo tako ljubiti, da se pred njo ne zapre v molk, ampak se ji razodene. Zato se pravo razo-



detje poraja samo iz globoke ljubezni. Take ljubezni pa ni sposobna nobena brezosebna stvar v naravi.

**V tem je bistvena razlika med razodetjem in znanostjo.** Vsaka znanost je le **monolog ali samogovor** človeka. V znanosti govori človek s prirodo, ki ni oseba. Od narave zato ne more ničesar izvedeti, narava mu ne more izraziti svojih misli, ker ne misli, mu ne more odgovoriti na njegova osebna vprašanja. Iz narave človek dožene samo to, do česar se dokoplje s sklepanjem in ugibanjem. Zato v znanosti človek govori pravzaprav sam s seboj.

Res je sicer, da **Bog govori človeku tudi po silah narave**, po njenih fizikalnih pojavih. To je vedel že starozavezni psalmist (Ps 8, 1; 18, 2). Tovrstno božjo govorico novejši teologi imenujejo **kozmično razodetje**, za razliko od **preroškega razodetja** v sv. pismu. Tega kozmičnega razodetja je deležen vsak človek, ki ima zdrava čutila. Kozmično razodetje je podlaga poganških, tako imenovanih naravnih religij. Lahko rečemo, da je Bog poganom govoril po prirodi, Izraelu pa po prerokih.

Toda kozmično razodetje je nekaj drugega ko preroško razodetje. To se najbolje vidi, če primerjamo religijo stare zaveze s poganskimi naravnimi religijami. Vse poganske religije, ki se opirajo le na kozmično razodetje, so že samo idejo Boga pokvarile. Misel in resnico o enem Bogu, Stvarniku vesoljstva, so zmaličile bodisi v mnogoboštvo ali **politeizem** s tem, da so posamezne naravne sile proglasile za bogove, bodisi v vseboštvo ali **panteizem** tako, da jim je vsa priroda brezosebno in slepo božanstvo, bodisi v **dualizem**, to je v dva nasprotujoča si božanska principa.

Apostol **Pavel** uči, da »se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi«, kar je v Bogu nevidno (Rimlj 1, 20). Kljub temu mora priznati, da so ljudje »zamenili veličastvo neminljivega Boga s podobo, slično minljivemu človeku in pticam in četveronožcem in plazilcem« (Rimlj 1, 23). »Zamenili so božjo resnico z lažjo in so častili ter molili rajši stvari ko Stvarnika« (Rimlj 1, 25).

Gotovo, da je pri tem mnogo kriva človekova pokvarjenost in hudo-bija, kakor naglaša isti apostol. Vendar ni dvoma, da samo **kozmično razodetje človeku, kakršen je, ne zadostuje za pravo spoznanje Boga**. Zakaj kozmično razodetje je razodetje po mrtvi naravi. To razodetje pušča človeka osamljenega, ga prepušča samemu sebi, ker ni dialog, ni duhovna povezava med osebo in osebo. Tak dialog omogoča samo judovsko-krščansko razodetje. V tem razodetju, pravi apostol Pavel, je Bog »mnogokrat in na mnogotere načine nekdanj govornik očetom **po prerokih**« — to je bilo v stari zavezi — »slednjič, te dni« — to je v novi zavezi — »nam je govoril **po Sinu**, ki ga je postavil za dediča vsega« (Heb 1, 1).

O tem razodetju poroča sv. pismo. V svetem pismu je to razodetje ohranjeno. Sv. pismo je knjiga božjega razodetja.

### **Sv. pismo kot zgodovina**

1. Preroško razodetje dela iz sv. pisma zgodovinsko knjigo v pravem in najglobljem pomenu.

Definicija sv. pisma kot »zgodovine božjega razodetja« nas sili, da razmislimo najprej, kaj pravzaprav beseda »zgodovina« tu pomeni.

Kakor znano, se je naše pojmovanje o zgodovinskem značaju božjega razodetja v novejši dobi močno spremenilo in poglobilo. **To je posledica poglobljenega študija o bistvu inspiracije.** Spekulativna poglobitev pojma inspiracije nam je odkrila novo podobo svetopisemske zgodovinske stvarnosti.

V čem je ta stvarnost? Holandski biblicist **H. Renckens** pravi: »Izrael je bil skozi stoletja pod nadnaravnim božjim vplivom, kar se je odražalo zlasti v razodetju in inspiraciji. Sv. pismo je usedlina tega. Sv. pismo je v celoti božjega, pa tudi v celoti izraelskega izvora, od najgloblje misli do najbolj nenavadne nadrobnosti. Mi ne razumemo Boga, če nismo poprej razumeli Izraela, kajti živi, zgodovinski Izrael je pod božjim delovanjem ostal ves svoj. Božje sporočilo človeštvu (t. j. razodetje) ima določeno zgodovinsko obliko, ki jo je moč vedno znova raziskovati. To je posebna, namreč prav izraelska oblika. Izraelski ni samo jezik in način izražanja, marveč vse, tudi in predvsem ves idejni svet, ne izvzemši ideje o religiji in morali.«<sup>1</sup>

Inspiracija nam na eni strani pove, da je Sv. Duh »glavni avtor« (auctor principalis) sv. pisma, in da je zaradi tega v sv. pismu zapisano »vse to in samo to, kar je Bog zapovedal« (**Leon XIII**). Ista inspiracija pa nam na drugi strani pove, da so bili številni »orodni avtorji« (auctores instrumentales) sv. pisma ljudje, vsak s svojim značajem, vsak s svojimi značilnostmi in potezami, in da je zato pri vseh treba gledati »na to, ob kaki priliki je vsak pisal; treba skrbno paziti, kdo je, zaradi kogar je pisal, in kaj je, zaradi česar je pisal.«<sup>2</sup>

Vse to kajpada zahteva poglobitev v staro zgodovino, v tisočletno versko, kulturno, socialno in politično stvarnost starega Izraela. Nekateri sodobni biblicisti pravijo kratko: Sama zgodovina izvoljenega ljudstva je božje razodetje.

**Najprej moramo preiskati »sam izraelski pojem zgodovinske resnice«**, kakor pravi Biblična komisija v pismu francoskemu kardinalu Suhardu leta 1948 (EB 563). **Ozreti se moramo »v tista davna stoletja Vzhoda«** (Pij XII) in raziskati, kako so izraelski ljudje pojmovali zgodovinski proces vobče in kako so ga pojmovali njihovi sosedge.

2. **Sveto pismo** pojmuje zgodovino kot zapovrstje in medsebojno povezanost božjih odločitev in del, ki tečejo v določeni smeri, pri čemer vsako posamezno božje dejanje pomeni ali predstavlja novo etapo v uresničenju božjega načrta. Vsako božje dejanje obenem nanovo določa, usmerja ali preusmerja obstojnost človeka, to je razvoj človeškega mišljenja in delovanja. **Svoj začetek ima v samem aktu stvarjenja.** Stvariteljsko božje delovanje se nadaljuje v človeku in po človeku. Vidni izraz tega je zgodovina. Božje stvariteljsko dejanje in delovanje, ki je pozvalo v obstoj svetove vesoljstva in vse vrste živih bitij, se nadaljuje v človeški zgodovini. Bog je zgodovini imanenten. Bog se vključuje v zgodovinski proces in govori človeštvu po dogodkih in ljudeh. Že v 8. stoletju pr. Kr. je prerok **Izaija** poudaril, da je zgodovina realizacija božjega načrta.

Zato je človeška zgodovina napredovanje ali rast, razvoj in zorenje. Zgodovina je gibanje naprej, v določeno smer in z določenim ciljem. Ta

<sup>1</sup> Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1959, str. 17.

<sup>2</sup> Pij XII, Divino afflante Spiritu, EB 556—557.

rast, razvoj in zorenje se ne odvija organsko, z isto kontinuiteto, kakor se razvija rast in zorenje v rastlinstvu in živalstvu, ampak v nasprotjih, bojih in bolečinah, torej dialektično. Vzrok temu je dejstvo, da sta v zgodovinskem gibanju na delu **dva činitelja, dve svobodni volji**, božja in človeška. Zato se v zgodovinskem procesu vršijo spremembe, nastajajo dinamični sunki, pa tudi zastajanja in prilagoditve. Cilj te dialektike pa je mir, svoboda, ljubezen, torej stanje, ki ga je prerok **Izaija** nakazal z znano parabolo o volku, ki bo prebival skupaj z jagnjetom (11, 6). Da, še več, cilj te rasti in zorenja je »vstajenje mesa in večno življenje«, kakor izpovedujemo kristjani v apostolski veroizpovedi.

To je svetopisemsko pojmovanje zgodovine. Drugačno, reči moramo, povsem nasprotno pa je bilo **starobabilonsko in starogrško gledanje na zgodovino**. Tudi to gledanje ima svoje izhodišče v **kozmozologiji**. Toda ne v kozmozologiji o stvarjenju sveta kakor sveto pismo, ampak v kozmozologiji o večni, neustvarjeni materiji.

Klasični opis te kozmozologije predstavlja starobabilonski epos **Enuma eliš**, ki pripoveduje, da je bil na začetku kaos vode. Po zgledu tega mitosa je tudi prvi grški filozof **Tales**, »oče grške filozofije«, učil, da je bila na začetku voda, torej prav tako večna neustvarjena materija. Na tej temeljni ali izhodiščni misli so Grki gradili svojo filozofijo. Samo literarno obliko so spremenili. Namesto sumersko-babilonske mitopoetske oblike in metode so ustrojili racionalni ali filozofski postopek, stvar pa je ostala ista. Šaj se niti ni mogla bistveno spremeniti, ker ima isto izhodišče.

**Ta orientalsko-grški nazor o svetu temelji dejansko na istem kozmičnem razodetju kakor poganške narurne religije, z istim rizikom kakor te.** To spoznamo takoj, ko se vprašamo in primerjamo, kdo stoji za svetopisemsko tezo o stvarjenju sveta, in kdo stoji za babilonsko-grško tezo o večni neustvarjeni materiji. Vemo, odkod so svetopisemski pisatelji zajeli nauk, da je Bog svet **ustvaril**. Judovska in krščanska vera pravita, da iz preroškega razodetja. Judje in kristjani priznavamo, da stoji za naukom o stvarjenju **teologija o Bogu Stvarniku**.

Odkod pa so starobabilonski in grški pisci vzeli nauk o večni neustvarjeni materiji? Tudi to danes vemo. Grki so ga prevzeli od Babiloncev, ti pa so ga posneli iz starejših sumersko-akadskih mitologij. Mitologija je skupek ali sistem pripovedk ali bajk o bogovih. Za sumersko-babilonsko kozmozologijo se skriva določen sistem teologije, ne teologije o edinem Bogu-Stvarniku, ampak **teologije o mnogih bogovih kot posebljenih fizičnih silah narave**. Bogovi so divinizirane oblike materije.

Moderni pristaši orientalsko-grške teze o večni neustvarjeni materiji sicer zatrjujejo, da je ta teza rezultat grškega in modernega umovanja, ne »slepega« verovanja. Toda bodimo iskreni in pošteni in dajmo stvarim imena, ki jim grede. Nauk o stvarjenju sveta je po svojem izvoru nauk izraelske **monoteistične teologije**, nauk o večni neustvarjeni materiji pa je nauk orientalske **politeistične teologije ali mitologije**.

3. Poglejmo še, **kakšno pojmovanje zgodovine sledi iz orientalsko-grške teze o večni neustvarjeni materiji**.

**Platon**, najbistroumnejši grški filozof, je panteistično enoto sveta, kakor jo je formuliral najvplivnejši predsokratik **Heraklit**, razdelil v dualizem. Ločil je tvarni, čutni svet in svet idej. Svet idej mu je večni in

nespremenljiv, medtem ko se čutni svet, ki je deleženje ali senca idej, spreminja. V vidnem čutnem svetu vladajo večni nespremenljivi zakoni kot odsev večnih nespremenljivih idej. Tudi gibanje v tvarnem svetu je le odsev in posnetek nespremenljivega večnega svetá idej.

Na vprašanje, kako gre to skupaj: nagnjen, nespremenljiv in večni svet idej pa spreminljiv in gibljiv **čutni svet, ki je njegov odsev ali deleženje**, ostane samo en izhod: gibanje v čutnem svetu je krožno ali ciklično gibanje. Ves proces sprememb in dogajanj v **tvarnem svetu** se vrši v obliki večnega kroženja.

In tako je po tem pojmovanju tudi s človeško zgodovino. Zgodovina ni nič drugega ko stalna krožna izmena ali ponavljanje dogodkov. To pojmovanje zgodovine je izrazil **Heraklit** v znani krilatici »panta rei«, vse je v nenehnem toku. »V isto reko stopamo, pa spet ne stopamo: smo in nismo. Eno in isto biva v nas: živo in mrtvo, bedeče in speče, mlado in staro; zakaj to postane po premeni ono, ono po novi izmeni to. Vse dogajanje se vrši po nasprotjih. Boj je oče vsemu, je vsemu kralj: ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih svobodne.«<sup>3</sup>

To panteistično podobo predsokratika Heraklita je Platon, kakor rečeno, sicer modificiral v dualizem čutnega svetá in svetá idej. **Toda v bistvu je ostala podoba ista.** To je podoba sveta, ki nima ne začetka ne konca, kakor ga nima večna neustvarjena materija babilonskega mitosa.

4. Nasproti si torej stoji v bistvu dvoje različnih, nasprotnih pojmovanj zgodovine, svetopisemsko-izraelsko ali razodetno in orientalsko-grško ali mitično. Ali obstaja zanesljiv, objektiven kriterij, ki bi nam pomagal do razumnega stališča v tej dilemi?

Poglejmo, **kaj je s kriterijem časa.** Kakšno je svetopisemsko pojmovanje časa, in kako pojmuje čas orientalsko-grški mitos o večni neustvarjeni materiji?

Že prej smo dali razumeti, da sveto pismo pojmuje čas **linearno**, to je **kot merilo razvojnega gibanja**, ki ima svoj začetek in svoj cilj. Po sv. pismu čas ni enostavno merilo sprememb, kakor je grškemu filozofu **Aristotelu**, ali samo zapovrstje trenutkov, kakor Francozu **Descartesu**. Po svetopisemskem pojmovanju **se je čas začel s stvarjenjem fizičnega sveta.** V tem ima prav **Bergson**, ko pravi: »Čas je merilo stvarjenja.«<sup>4</sup> To pomeni najprej, da ni bilo vse naenkrat ustvarjeno, kakor se včasih napačno pojmuje in razlaga svetopisemsko poročilo o stvarjenju v Genezi. Stvarjenje se ni izvršilo v onih šestih »dneh« nekoč »v začetku«, potem pa je za Boga nastopil »sedmi dan«, ko ni več ustvarjal, ampak »počival«. Pripovedovanje sv. pisma o šestih dneh je literarna oblika, ki je ne smemo umeti po črki. Sveti pisatelj se je poslužil te oblike zato, da je opisal versko resnico o Bogu Stvarniku in utrdil zapoved sobotnega počitka.

Svetopisemski pojem stvarjenja je dinamičen pojem. Stvarjenje je nenehno nastajanje novega, česar prej ni bilo, nenehno klicanje novih stvari v bivanje. Stvarjenje ni ponavljanje, ampak rast, razvoj, napredek. In čas je merilo te rasti, razvoja, napredka. Vse to stvariteljsko gibanje gre v linearni smeri naprej, naproti določenemu cilju, naproti zorenju.

<sup>3</sup> Sovič Anton, *Predsokratiki*, Ljubljana 1946, str. 74–75.

<sup>4</sup> *La Pensée et le Mouvant*, 9; cit. po C. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, 1953, str. 30.

Po sv. pismu je čas merilo gibanja, ki ima s stvarjenjem svoj začetek. Čas je »temporalen«, čas ni večnost, zakaj pred stvarjenjem ni bilo ne časa ne gibanja ne prostora. Vse to so svojstva materije.

Temu nasprotno je **orientalsko-grško pojmovanje časa**. Starim Babiloncem in Grkom je bilo pri srcu krožno ali ciklično gibanje, čigar simbol je reka, ki se izliva v morje, da se od tam z oblaki in dežjem vrača nazaj na kopno in nato v rekah zopet izteka v morje. Tako je tudi s kroženjem zvezd v prostoru astronomskega sistema in s kroženjem delcev v prostoru biološkega organizma. To je astronomski in biološki čas, ki se da meriti.

Ta čas se je po mišljenju Orientalcev in Grkov začel tedaj, ko so bogovi-demiurgi iz kaosa vesoljske gmote naredili kozmos, t. j. zvezde, zvezdne konstelacije in ciklično menjavanje letnih časov v naravi. Pred tem astronomskim in biološkim časom je bil čas teogonije ali nastanka bogov, ko so iz kaosa vode vstajali bogovski pari, se vrstili rodovi božanstev, ki so se med seboj bojevali za prednost in oblast. Učinek te božanske dialektike je končno bil nastanek kozmosa z njegovim astronomskim in biološkim ritmom.

Po tem pojmovanju je nastanek bogov sicer v zvezi z nastankom kozmosa, toda **čas je diviniziran**. Zato se v grškem panteonu roditelj Zevsa, »očeta bogov«, imenuje **Chronos**, to je čas. Čas je merilo sprememb v okviru večnega ponavljanja ali kroženja v naravi in obenem posebljenje ali personifikacija večnega kroženja fizičnega sveta. Čas je torej temporalen in večni, relativen in absoluten. Čas in večnost sta eno. Vse to sledi iz teze o večni neustvarjeni materiji.

To orientalsko mitično in starogrško pojmovanje časa, po katerem je temeljni zakon časa večno ponavljanje ali večni povratak, je v popolnem nasprotju s svetopisemskim pojmovanjem časa in zgodovine.

# Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov

Strle Anton

CARDINALIS J. H. NEWMAN ET UNITAS CHRISTIANORUM PROMOVENDA

**Conspectus.** — Undecimo exeunte saeculo ab adventu ss. Cyrilli et Methodii in Magnam Moraviam et Oecumenico Concilio celebrato peropportunum videtur etiam de unitatis redintegratione inter universos christianos disserere. Qua in re sine dubio multum nobis dicere potest ille doctrina et virtutibus christianis celeberrimus Card. J. H. Newman, qui dimidiam partem vitae suae in coetu christiano acatholico et alterman in sinu Ecclesiae catholicae perpetravit et pro christianorum unitate instauranda sedulissime et sapientissime laboravit.

Proinde articulus iste in luce vitae, activitatis et doctrinae Cardinalis Newman et respectu habito ad hodiernum »oecumenismi« motum, etiam catholicum, tribus partibus procedit:

1. E vita et praesetim ex »itinerario« conversionis Newmani ab anglicanismo ad catholicam fidem discimur, ex. gr., vitam genuine christianam multorum membrorum in aliquo coetu christiano separato esse agnoscendam; pariter agnoscendam esse bonam fidem in adhaerendo illi coetui etiam apud viros theologicè eruditissimos et probitate excellentissimos. Non raro genus vitae et activitatis privatae necnon publicae catholicorum, qui potius spiritu mundi quam evangelii ducuntur, christianis separatis est magno impedimento, ne ad veritatis plenitudinem pervenire possint. At etiam inveterata praeiudicia, historice orta et per longa tempora tenaciter perdurantia, et alia huiusmodi obstare possunt, quominus vel sincerissime veritatem quaerentes homines Ecclesiam diu aut numquam introeant. Quorum ratio est habenda theologis et omnibus, qui in unitate christianorum promovenda cum emolumento laborare volunt.

2. In hac parte agitur primo de magno influxu Newmani, iam Ecclesiae catholicae adhaerentis, in anglicanos et ceteros christianos separatos, ad veritatem plenam amplexandam vel saltem ad praeiudicia adversus catholicismum omittenda. Secundo de Newmani activitate positiva in unione christianorum acceleranda. Tertio de methodo a Newman adhibita in hac activitate »unionistica«: est essentialiter eadem methodus, qua usus est Papa Ioannes XXIII. fel. m. et quam adhiberi vult ex. gr. Cardinalis Bea.

3. Ex vita, activitate et doctrina Newmani de unione christianorum conclusiones aliquae educuntur, quae valde aptae videntur ad finem »oecumenismi« hodierni etiam in nostra regione (Jugoslavia) obtinendum. Primatus interiroris renovationis vitae catholicorum; bona aestimatio, iustitia et evangelica caritas — sed sine falso »irenismo« — in relationibus cum christianis separatis; necessitas »dimensionis oecumenicae« in theologia docenda; quaestio de »dialogo oecumenico« inter theologos et fideles in genere; »dimensio oecumenica« etiam in cura animarum et in tota activitate evangelizandi — haec sunt aliqua themata huius partis potius practicae.

## Uvod

V času 2. vaticanskega koncila in ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med naše prednike je prav, da se naše misli usmerijo tudi na tisto zadevo, katero ima za svoj cilj Apostolstvo sv. Cirila in Metoda in k čemur teži tudi delo 2. vaticanskega koncila — namreč uresničenje Jezusove molitve pri zadnji večerji: »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, 21). V tem pogledu pa nam more marsikaj povedati zlasti kardinal J. H. Newman, veliki kristjan in mislec, ki je po dolgotrajnem, v vseh globinah iskrenem iskanju polne resnice božjega razodetja »ex umbris et imaginibus« (= iz senc in podob) končno prišel »in veritatem« (= do resnice), kakor je sam dal zapisati na svoj grob, in ki je to resnico s silno močjo svojega razuma in srca in z vso spoštljivostjo do sleherne človeške duše in do njene od Boga ji podarjene svobode skušal posredovati drugim in jim kazati pot v pravo Kristusovo Cerkev. Za vsakogar, ki mu je pri srcu zedinjenje kristjanov, je Newman zanimiv ne le zato, ker se je preko velikanskega miselnega in moralnega napora iz prepričane pripadnosti anglikanski Cerkvi<sup>1</sup> dokopal do prepričanega članstva v katoliški Cerkvi, marveč tudi in še bolj zato, ker je Newman pri svojem prizadevanju za zedinjenje že pred sto leti izrazilo ravnal po tisti metodi, ki se danes v katoliški Cerkvi, zlasti po zaslugi papeža Janeza XXIII. in njegovega naslednika Pavla VI., vedno bolj splošno uveljavlja in ki je navsezadnje metoda Jezusovega evangelija in metoda vseh svetniških apostolskih delavcev, prežetih s Kristusovim Duhom.

Najprej si bomo v glavnih potezah ogledali **Newmanovo pot iz anglikanizma v katoliško Cerkev** in že pri tem prišli do marsikaterega spoznanja, ki ga je treba upoštevati pri delu za zedinjenje kristjanov v eni sami Kristusovi Cerkvi (I.) Dalje bomo na kratko omenili pomen, ki ga je imela in ki ga še danes ima pri delu za zedinjenje kristjanov že sama Newmanova konverzija, in se seznanili z **Newmanovim dejanskim prizadevanjem za zedinjenje** predvsem rojakov-anglikancev s katoliško Cerkvijo ter z metodo oziroma z vodilnimi mislimi in z duhom, ki je Newman prežemal pri tem delu (II.) Končno bomo navedli nekaj **sklepov**, ki iz Newmanovega življenja in dela ter nauka sledijo **za nas same z ozirom na sodelovanje pri tistem »ekumenskem gibanju«<sup>2</sup>**, ki bi v duhu vodilnih

<sup>1</sup> »Cerkev« pišem, ako pomeni družbo v nasprotju s stavbo, z veliko začetnico, tudi če gre za nekatoliška verska občestva. S tem nočem prezreti resnice, da je prava Kristusova Cerkev samo ena, medtem ko imajo od katoliške Cerkve ločena krščanska občestva le elemente prave Kristusove Cerkve, »vestigia Ecclesiae«, pravoslavni skoraj vse.

<sup>2</sup> Izraz »ekumensko« gibanje ali »ekumenizem« prihaja iz grške besede »oikoumene«, kar pomeni (z Grki) obljudeno zemljo. O ekumenizmu so začeli govoriti od l. 1910 dalje, in sicer najprej protestanti v Ameriki, ko so praktični delavci v misijonih začutili, kakšno velikansko škodo povzročata razcepljenost kristjanov posebno glede napredovanja krščanstva med pogani. L. 1948 je bil na konferenci v Amsterdamu osnovan »Svetovni svet Cerkva« (World Council of Churches), ki ima redno vsakih 6 let svoj občni zbor, na katerega pridejo zastopniki članic. Na občnem zboru l. 1961 v New Delhiju je »Svetovni svet Cerkva« dosegel število 198 članic, med njimi je zdaj tudi ruska, bolgarska in romunska Cerkev. Katoliška Cerkev je tudi z uradne strani nekoliko bolj na široko odprla vrata temu gibanju šele z instrukcijo Pija XII. »Ecclesia Catholica« z dne 20. 12. 1949, kjer je rečeno, da je »ekumensko gibanje« delo navdihovanja Sv. Duha (AAS 42, 1950, 142—147). Z Janezom XXIII. in z 2. vaticanskim koncilom pa se je začela doba, ko govorimo tudi o katoliškem ekumenizmu, tako da je bila na 2. zasedanju 2. vat. koncila predložena očetom tudi »shema o ekumenizmu«, tj. o delu katoliške Cerkve za zedinjenje kristjanov. idej 2. vaticanskega koncila in v duhu idej slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda moralo zajeti tudi nas. (III.).

Jasno je, da v kratki razpravi ni mogoče povedati vsega, kar bi se o temi dalo povedati. Toda že poznanje glavnih potez oziroma silnic dolgega življenja (1801—1890), ki ga je Newman preživel približno polovico v anglikanski (do 1845) Cerkvi in polovico v katoliški, bo moglo biti dragoceno, zlasti ker je bil Newman tako velik krščanski mislec, da o njem po pravici govore kot o kandidatu za bodočega cerkv. učitelja. O. Karrer, dober poznavavec Newmanovega življenja in dela, pravi, da je Newman »eden od najbolj vzvišenih religiozних duhov krščanstva«, in sicer mislec, ki je najprej sam živel tisto, kar je oznanjal drugim, tako intenzivno živel, da je bil leta 1955 pri sv. stolici uveden proces za razglasitev za blaženega. Tudi so njegovi govori in spisi enakomerno porazdeljeni na obe periodi, anglikansko in katoliško, tako da je tudi s te strani njegovo življenjsko delo postalo skupna last celotnega krščanskega sveta, najprej v njegovi domovini, potem v naraščajoči meri tudi v drugih deželah<sup>3)</sup>,

## I. NEWMANOVA POT V KATOLIŠKO CERKEV

Francois Mauriac poroča v eseju, ki ga je priobčil v pariškem dnevniku »Figaro« in ki je vzbudil veliko pozornost, naslednji razgovor: »V Oxfordu mi je dejal neki profesor: Tu je Newmanov vpliv zapustil nekatere sledove; toda v Cambridgu se ukvarjajo z resnimi stvarmi, tam se namreč ukvarjajo z atomom.« Mauriac pripominja k temu razgovoru: »Ako bo tista resna stvar, to je atomska bomba, dosegla ‚resen rezultat‘, katerega pričakuje svet s trepetanjem, tedaj menimo, da se bo pod zrušenimi oboki zadnjih cerkva vendarle še našel človek, ki bo lomil kos kruha in bo pri tem govoril besede o večni ljubezni.«

Ob vprašanju, kaj je resna stvar, se ločijo duhovi, kakor so se vedno ločili. Ne smemo čakati, da bo šele razvoj stvari in tek dogodkov odgovoril na vprašanje, in sicer gotovo odgovoril zoper Cambridge in zoper atom, kakor po pravici naglaša tudi Mauriac. Pozabljanje na to, kaj je važna stvar, ali pa izkrivljanje odgovora na vprašanje o važni stvari je povzročilo smrtno resnobo našega današnjega položaja. In če ljudje ne pridejo do spametovanja, bi to moglo privedi docela do konca človeške kulture.<sup>4</sup>

Pri Newmanu gre za bolj resno in bolj osnovno stvar, kakor pa je atom. Gre za Boga in za človeka. In ker je Newman tako resno jemal to dvoje, ker je to imel za najvažnejšo stvar, zato je prišel iz anglikanizma v katoliško Cerkev.

### 1. Od religije biblije do religije Cerkve

Rojen je bil 21. 2. 1801 v Londonu. Oče mu je bil bankir in član londonske prostoizidarske lože, vendar versko strpen; pač pa je bila mati zelo pobožna, a bolj v individualistično-pietistični smeri. Vsestransko nadarjeni

<sup>3</sup> O. Karrer, v: Newman-Studien, Erste Folge, Nürnberg 1948, 271. zato pa važno za ekumenska prizadevanja.

<sup>4</sup> Glej H. Fries v predgovoru k Newman-Studien I, 2.



deček John Henry je svojo prvo vzgojo prejel v »**religiji biblije**«, to se pravi, vse njegovo versko in нравno življenje je bilo zgrajeno na sv. pismu brez Cerkve. Bil je najprej predvsem pod vplivom kalvinistično-puritanske smeri v anglikanizmu. V pismu iz leta 1820 pravi sam o sebi, da je bil do 15. leta starosti brez resnične pobožnosti, čeprav je rad imel sv. pismo in ga dobro poznal. Želel je sicer biti dober, a ne pobožen, ker je v tej predstavi bilo nekaj, kar ni imel rad; »tudi nisem videl smisla v ljubezni do Boga«<sup>5</sup>.

V tem času je tudi on, kakor tudi mnogi drugi mladi ljudje, začutil skušnjavo, znebiti se Boga in živeti »po svoje«, proti notranjemu glasu vesti kot oznanjevalki osebnega, vsevednega in svetega Boga, kateremu bomo morali dajati odgovor za svoja dejanja. V začetku svoje avtobiografije »Apologia pro vita sua«, napisane ravno pred 100 leti (1864), poroča, da je štirinajstleten naletel na neke francoske, najbrž Voltairove verze, vsebujoče tajitev neumrljive duše. Ob njih je vzkliknil: »Kako strašno, toda kako verjetno!«<sup>6</sup>

Toda kmalu za tem je Newman začel brati eseje Thomasa Scotta o presv. Trojici in je s 15. letom starosti imel odločilno versko doživetje, t. i. »**prvo spreobrnjenje**«, ki je dalo njegovemu življenju trdno, nikdar več ne zrušeno smer k Bogu, in ga notranje tako prepričalo o bivanju osebnega Boga, neprestane, neskončno svete in hkrati brezmejno ljubeče priče vseh človekovih dejanj, kakor je bil prepričan o tem, da ima roke in noge. »Bog in jaz!« ti dve ideji, neločljivi v njegovi zavesti<sup>7</sup>, sta ga poslej neprestano spremljali, kakor sam zatrjuje, in ga navdajali z veliko resnobo, čeprav s tem še daleč ni rečeno, da bi postal vase zaprt in nesocialen. Kar je namreč pozneje še kot anglikanski pridigar naglašal drugim, je sam izpolnjeval že od mladosti: »Spoštljivost do naših staršev je prvi korak do spoštljivosti nasproti Bogu; in ljubezen do bratov in sester po naravnih vezeh družine je prvi korak k temu, da bi na vse ljudi gledali kot na brate. Zato pravi naš Gospod, naj postanemo kakor otroci, ako hočemo doseči zveličanje«<sup>8</sup>.

V istem času je Newman ob branju obširne Milnerjeve »Cerkvene zgodovine« vzljubil cerkvene očete — in prav ta ljubezen do velikih pisateljev prvotne cerkve — in zato poznanje prvih časov krščanstva — je bila po Newmanovih lastnih trditvah edini intelektualni vzrok za poznejše spreobrnjenje h katolicizmu.

Od 1817—20 je študiral v Oxfordu, kjer je dobil sijajne učitelje. Kmalu potem je bil sprejet v Oriel-College kot pripravnik za akademskega učitelja v Oxfordu, kar je postal l. 1827, potem ko je sijajno dovršil študije. L. 1824 je bil ordiniran za anglikanskega duhovnika in je živel neporočen, za kar se je bil odločil že v 15. letu starosti, namreč ob svojem »prvem spreobrnjenju«, ker je že tedaj v takšnem načinu življenja videl sredstvo za nedeljeno službo Bogu in dušam. Kmalu po njegovem posvečenju za

<sup>5</sup> H. J. Newman-O. Karrer, Die Kirche, I. Bd. Einsiedeln 1945, 37.

<sup>6</sup> H. J. Newman, Apologia pro vita sua. Being a history of his religious opinions. New impression. Longmans, Green & Co. London-New York-Bombay 1904, 2.

<sup>7</sup> Prim. Ap. 3; 30 sl.

<sup>8</sup> Pridiga z dne 27. 12. 1831. v: K II, 113.

anglikanskega duhovnika mu je bilo dano **razumevanje verske resnice o vidni Cerkvi**.

Prišel je do živega prepričanja o njenem velikem pomenu za notranje versko življenje in za zveličanje ljudi, o pomenu vidnih zakramentov in sploh obredov ter o veliki važnosti »form« kot nujno potrebnem sredstvu za prešinjane človeštva z resnično krščanskim duhom. Živo je začutil, da skrbno upoštevanje »form« in »zunanosti« verskega in cerkvenega življenja še ne napravi kristjana nujno za »formalista« in za »pozunanjenega« izvrševalca postav. Jasno mu je postalo, da je **Cerkev v svoji vidnosti in v svojih zunanjih sredstvih, tudi v svoji versko-zakonodajni oblasti, nadaljevanje misterija učlovečenja**. Kakor je pri Kristusu samem sicer najvažnejša njegova božja narava, a ne postane s tem njegova človeška narava brez pomena, marveč orodje odrešilnega dela samega in stalni organ za podeljevanje vsega nadnaravnega življenja, podobno je s Cerkvijo, ki je »polnost« Kristusa in njegovo skrivnostno telo. Od tedaj naprej je za Newmana veljajo tisto, kar je o njem zapisal njegov brat Francis: »**Njemu je pomenila Cerkev vse, meni ni pomenila Cerkev nič.**«<sup>9</sup>

Navedimo nekatere značilne Newmanove misli, nanašajoče se na pomen in važnost vidne Cerkve, njenih zunanjih, vidnih sredstev in »form« ter njene božje-pravne oblasti.

V pridigi 29. 11. 1829 se Newman vprašuje: »In v kakšnem smislu je Cerkev forma, v katerem tudi molitev ne bi bila forma. Korist ni razvidna ne tu ne tam; eno kakor drugo je brezkoristno v očeh brezbožnih in lahkomišelnih, eno kakor drugo nam sveto pismo zapoveduje. Ako torej kdo reče, da je edinstvo Cerkve ‚forma‘, ne pomeni to ponižanja: forme so naravnost hrana verovanja... Pravijo: ‚Čemu nam forme, ako so vendar srca eno?‘ — Ne, tako ne gre, tako ne more biti; kajti pokorščina do Cerkve je bistveni del našega duha. Tisti, ki vzvišeno mislijo o podreditvi pod njeno avtoriteto, kakor to delamo mi, se očitno razlikuje v duhu od tistih, ki to omalovažujejo.«<sup>10</sup>

Podobno govori Newman npr. 1. 1. 1831: »V naših dneh bi posebno morali biti na straži pred tistimi, ki bi nas radi zapeljali, da bi pustili ob strani svoje forme; tako upajo, da bomo za trajno pustili sploh pasti naše krščansko upanje. Zato napadajo Cerkev samo, ker je živa forma, vidno občestvo religioznosti: zвити ljudje vedo — ako je **nje** konec, bo tudi konec religije. Zato se norčujejo iz tako mnogih navad, kakor da bi bile praznoverne, ali pa predlagajo spremembe in menjave — ravnanje, ki je preračunano predvsem na to, da bi omajalo vero širokih množic. — Premislite torej, da postanejo samo po sebi indiferentne reči za nas pomembne, ako smo nanje navajeni. Bogoslužne uredbe Cerkve so zunanja oblika, v kateri se vera predstavlja že stoletja svetu in nam je bila vedno znana. Kraji, posvečeni božji službi, kler, skrbno odbran za sveto službo, pobožno obhajanje nedelje, oblike javne molitve, lepo urejeno bogoslužje — vse to, vzeto kot celota, je nekaj **svetega** za nas, celo tedaj, ako ne bi slonelo na božji uredbi, kakor je dejansko mnogokrat res. Verske navade, ki jih je določila Cerkev, in sicer s pravico določila — kajti oblast Cerkve

<sup>10</sup> K I, 47 sl.

<sup>9</sup> Navaja W. Becker, v: Newman-Studien I, 238.

izvira iz Kristusa —, se ne morejo, ker so dolgo v rabi, brez škode za naše duše pustiti iz rabe...<sup>11</sup> Nekoliko pozneje pravi Newman v pridigi 20. 11. 1831: »V verskih stvareh moramo začeti z nečim takim, kar se na zunaj zdi zgolj forma«<sup>12</sup>.

V »Tract I«, pisanem v maju 1834, izraža iste misli in pravi med drugim: »Verska znamenja in navade so daleč od tega, da bi bile brez smisla, in imajo po svojem bistvu zmožnost, da vtisnejo našemu spoznanju in predstavljanju velike resnice razodetja. Daleč proč od tega, da bi bile praznoverne, nasprotno, sv. pismo jih izrečno odobrava, kar zadeva načelo...«<sup>13</sup>.

Navedimo še nekatere tozadevne Newmanove misli iz nekoliko poznejšega časa, namreč iz pridige 23. 9. 1839: »Ali je dal (Jezus) spoznati, da mu bomo tem bolj ugajali, čim manj se bomo zmenili za zunanje forme pobožnosti? Mnogi se napak sklicujejo na Jezusovo obsodbo farizejev (Mt 23, 23)... Ljudje, ki prezirajo dostojanstvenost in lepoto v bogočastju, da bi tem bolj duhovno molili, pozabljajo, da je Bog stvarnik vseh reči, vidnih in nevidnih; da je gospod tako našega telesa kakor naše duše, da mora biti češčen tako v javnosti kakor na skrivnem. Stvarnik tega sveta ni nihče drug kakor Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa; ni dveh bogov, eden bog snovi in eden duha, eden postave in eden evangelija. En Bog je in on je gospodar vsega, kar smo in kar imamo. In zato mora biti vse, kar delamo, pečateno z njegovim pečatom in znamenjem.

Začeti moramo seveda s srcem, kajti ‚iz srca‘ prihaja vse dobro in hudo (Mt 15, 10 ss.); a če s srcem začnemo, ne smemo pri tem ostati. Ne smemo pustiti ob strani tega vidnega sveta, kakor da bi izviral od hudiča. Naša naloga je, da ga spremenimo v nebeško kraljestvo; mi moramo napraviti nebeško kraljestvo vidno na zemlji. Luč resnice mora izhajati iz našega srca in prežarjati vse, kar smo in kar delamo... Kljub vsemu je urejena zunanost in urejeno vedenje krepost in blizu pobožnosti; in prav tako mora vladati lepota in spoštljivost pri božjem češčenju in je v ozki zvezi s pobožnostjo«<sup>14</sup>.

Na črti takšnih nazorov je seveda Newmanu postalo bolj in bolj jasno, da ne bi bilo mogoče dovolj resno jemati dogmo o učlovečenju božjega Sina in o božji skrbi za dejansko odrešenje človeškega rodu, če bi v verskih stvareh imelo sv. pismo prvo in zadnjo besedo in če bi ne bilo nikaškega živega, in sicer nezmotljivega učiteljstva Cerkve. To živo spoznanje resnice o Cerkvi imenujejo Newmanovo »**drugo religijo**«.

Prva njegova religija je bila religija biblije, zdaj je nastopila, in sicer na temelju sv. pisma samega, **religija Cerkve**. Srečanje s Cerkvijo prvih stoletij, s Cerkvijo, ki je v zgodovini postala telo — to je Newmana ob njegovem študiju cerkvenih očetov izpeljalo ven iz ožine individualistično-pietističnega krščanstva, kakršnega so v njem prebudila notranja izkustva njegove mladeniške dobe. Bog je postal človek in se prilagodil človeški naravi tudi v svoji ustanovi, v Cerkvi, v kateri On sam odrešuje človeške rodove — to načelo inkarnacije (= učlovečenja) je našel

<sup>11</sup> K II, 89.

<sup>12</sup> K II, 89.

<sup>13</sup> K II, 73.

<sup>14</sup> K II, 76.

Newman uresničeno v zgodovini zgodnjega krščanstva in je v tej luči začel motriti tudi poznejše krščanstvo. Sv. pismo samo je takorekoč sad in hkrati dota prve Cerkve in kaže preko sebe na Cerkev. Cerkvi je dan prav tisti Sveti Duh, ki je navdihnil sv. pismo. In ta Sv. Duh vodi Cerkev k vedno globljemu spoznavanju zaklada božjega razodetja, vsebovanega v sv. pismu.<sup>15</sup>

Vedel pa je Newman glede Cerkve že tedaj tudi to, kar je pozneje zapisal posebej glede katoliške Cerkve, katere član je l. 1845 postal: **Cerkev se ne postavlja »med dušo in njenega Stvarnika«**; človek stoji nasproti svojemu Bogu iz obličja v obličje, „solus cum solo“ (= sam s samim). On, Bog, edini je Stvarnik in Odrešenik; pred njegovimi vzvišenimi očmi gremo v smrt; in gledanje Njega je naša večna blaženost<sup>16</sup>.

Cerkev je namreč napolnjena s Kristusovim Duhom in je kot orodje učlovečenega božjega Sina le sredstvo za uresničevanje človekove osebne zveze z Bogom, nikdar pa ne more biti ovira za to zvezo. In to je za Newmana ostalo od »prvega spreobrnjena« dalje vedno nekaj temeljnega: zveza z Bogom.

Kakšna versko-nravna resnoba je Newmana navdajala kot mladega klerika in duhovnika anglikanske Cerkve, vidimo npr. iz pisma, ki ga je poslal svoji materi in s katerim je 16. 9. 1824 pospremil knjigo svojih prvih pridig, ki jih je bil pravkar objavil: »Pridige, ki Ti jih pošiljam . . ., vsebujejo resnice, o katerih sem si v svesti, da veliki množici ljudi ne diše. A nauk o Kristusu križanem je edini vir resnične kreposti in pobožnosti in edina podlaga miru in tolažbe . . . Pridigarji, ki napravljajo tolažbo za glavni predmet svojega oznanjevanja, se mi zdi, da zgreše namen svoje službe. **Svetost je veliki cilj!**«<sup>17</sup> In ko je bil nekaj mesecev prej posvečen v diakona, si je zapisal v dnevnik: » . . . Dnevi in meseci teko mimo mene, in tako mi je, da bi rad segel po njih in jih zadržal pri njih begu. Tam leže, utopljeni v grob časa, z napakami in spotikljaji in dejanji vsake vrste, da se nikoli več ne prikažejo — do poslednjega donenja trobente. Obvaruj me, o Bog, pred tem, da bi zapravljal čas — ne da se več priklicati nazaj!«<sup>18</sup>.

## 2. Predsodki zoper katoliško Cerkev

Ko je petnajstletni Newman bral že omenjeno cerkveno zgodovino Josepha Milnerja, je v njej naletel na obširne tekste iz sv. Avgušтина in sv. Ambroža ter drugih cerkvenih očetov. Ob njih je začutil, da mora to biti vera prvih kristjanov. Toda prav tedaj je začel brati tudi knjigo anglikanskega teologa Newtona »O prerokbah« in je ob njej dobil »kar najbolj trdno prepričanje, da je **papež tisti antikrist**, ki ga napovedujejo prerok Daniel, sv. Pavel in sv. Janez«<sup>19</sup>. »Ko sem bil mlad«, pripoveduje Newman, »kakor sem že dejal, in potem, ko sem dorastel, sem mislil, da je papež antikrist«<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Prim. K II, 187—211.

<sup>16</sup> Ap. 121.

<sup>17</sup> K I, 41 sl.

<sup>18</sup> K I, 41.

<sup>19</sup> Ap. 4.

<sup>20</sup> Ap. 32.

O božiču 1824-5 je v tem smislu tudi pridigal v več govorih. Šele ob stiku s Hurrellom Froudeom, ki je v svoji knjigi »Krščansko leto« iz l. 1827 zapisal stavek: »Govóri vljudno o padcu svoje sestre!« (namreč rimske Cerkve), in je z njim presenetil Newmana, je Newman v tem pogledu začel misliti nekoliko bolj trezno. V pravkar omenjenih govorih je še s polnim prepričanjem trdil, da je **rimska Cerkev povezana »s stvarjo antikrista«**; nekoliko pozneje je dejal, da je prav ona **eden** od »mnogih antikristov«, napovedanih od sv. Janeza, da je **pod vplivom »antikristovega duha«**, da ima nekaj »zelo protikrščanskega« ali »nekrščanskega« na sebi. »Od svoje deške dobe in l. 1824 sem za protestantskimi avtoritetami menil, da je bil sv. Gregorij I. okoli l. 600 prvi papež, kateri je bil antikrist, čeprav je bil kljub temu velik in svet mož; toda l. 1832 sem mislil, da je rimsko Cerkev s stvarjo antikrista zvezal tridentinski koncil.«<sup>21</sup>.

L. 1828 je bil imenovan za dušnega pastirja pri cerkvi St. Mary v Oxfordu in 1831 za univerzitetnega pridigarja. Ko je začel s pridigami, mu je prisluhnil ves Oxford, vse je strmelo nad globino misli in prežetostjo z nadnaravnim duhom.

Visoko izobraženi in plemeniti prijatelj R. H. Froude je Newmanu l. 1833 omogočil potovanje v Italijo in na Sredozemlje. Na vsem potovanju se je Newman držal stran od katoličanov.<sup>22</sup> Ko je videl v Italiji izraze čiščenja svetnikov in Matere božje, se mu je zdelo vse to kakor malikovanje, in stanje rimsko-katoliške Cerkve z ozirom na to »tako pokvarjeno, da bi se človek zjokal nad tem«<sup>23</sup>. Da je katoliška Cerkev antikrist in da je obsedena od hudobnega duha, tega mnenja se je Newman kljub nekaterim omiljenjem trdno držal prav do l. 1843, ko je bilo samo še dve leti do prestopa v katoliško Cerkev<sup>24</sup>.

Na svojem potovanju je mladi Newman na Siciliji smrtno zbolel, a nepričakovano ozdravel in to ozdravljenje razumel kot znamenje, da Bog hoče od njega nekaj doseči — nekaj temeljitega za zveličanje duš. Na poti domov je v tem razpoloženju med vožnjo preko Sredozemskega morja proti Marseillu spesnil svojo znamenito »Lead, kindly light!« (= vodi me, o blaga luč). Niti malo ni tedaj slutil, da ga bo ta »blaga luč« milosti vodila v tisto Cerkev, zoper katero je tik do svojega prestopa vanjo čutil tako močan odpor, dasi je bil ta odpor pomešan z bridkostjo, in sicer z bridkostjo zaradi »pokvarjenosti« te Cerkve.

### 3. »Srednja pot«

Ko se je Newman vrnil s potovanja, ga je v živo zadel siloviti govor njegovega starejšega prijatelja J. Keblea, globoko pobožnega oksfordskega profesorja za poezijo. Bil je to mogočni uvod v »**oksfordsko gibanje**«, ki se je še tisto leto, t. j. 1833, začelo z namenom, da odpravi »narodni odpad« od pristnega krščanstva, kakor je govoril Koble. To teološko-liturgično gibanje se imenuje tudi »**traktarianizem**«, po duhovnem voditelju E. B.

<sup>21</sup> Ap. 33.

<sup>22</sup> Ap. 20.

<sup>23</sup> Nav. v: Ap. 121.

<sup>24</sup> Glej W. Becker, v: Newman-Studien I, 239.

Puseyu pa tudi **puseyanizem**. Hotelo je doseči očiščenje »visoke«<sup>25</sup> anglikanske Cerkve od teološkega liberalizma, ki je tedaj postajal vedno močnejši, obenem pa od tistega sekularizma, ki je zlasti zaradi vezanosti na državno oblast grozil anglikanizmu sploh.

Naslanjajoč se na **načelo zakramentalnosti in apostolstva Cerkve** so Pusey, Keble, Froude, Oakly in drugi, po izobrazbi in nrvnosti visoko stoječi možje, začeli izdajati vrsto razprav z naslovom »Tracts for the Times« (= sodobne oziroma času primerne razprave), ki naj bi prinesle načelno jasnost glede vere in Cerkve in tako pripomogle k obnovitvi anglikanske Cerkve s povratkom h »katoliški« in apostolski tradiciji. »Katoliški« pa seveda tukaj ne smemo vzeti v smislu rimsko-katoliške Cerkve, marveč v smislu tistega, kar je bilo kot apostolsko izročilo nekoč last vsega krščanstva. Isti namen so imele pred očmi Newmanove pridige v St. Mary. Obenem se je oksfordsko gibanje prizadevalo za poživitev bogoslužja s kulturnimi elementi iz predreformatorske Cerkve.<sup>26</sup>

Newman je že takoj drugo leto po nastanku tega gibanja izdal svoj traktat »Via media« (= Srednja pot). V njem je hotel temeljito obračunati z dogmatičnim liberalizmom kot docela nasprotujočim bistvu razodete religije, prav zato pa tudi zavrniti subjektivistična protestantska načela. Cerkev v Angliji, pravi Newman v tej knjigi, naj se spet poveže z izročili prve Cerkve in naj s tem ustvari **sredo** (via media!) **med »romanizmom«** rimsko-katoliške Cerkve, ki je »odpad od prvotne čistosti krščanstva«, in **»protestantizmom«**, ki ga s stališča razodetja tudi ni mogoče zagovarjati.

Hkrati je v vrsti predavanj Newman v tem času razvijal in z vso bistroumnostjo dokazoval isto tezo. Njegov traktat »Via media« je vseboval mnogo napadov zoper katoliško Cerkev, dasi tudi zoper subjektivistični protestantizem. V enem izmed svojih pisem tega časa pravi Newman: »Protestiram tako močno zoper Kalvina kakor zoper tridentinski koncil... Mi smo obnovljena (reformed) Cerkev, toda nikaka protestantska!... In kar zadeva Bucerja (Luthrovega prijatelja), bi želel, da bi nikdar ne bil potoval semkaj k nam«<sup>27</sup>. V drugem pismu pa trdi Newman, da so teologi vedno zopet zapadali duhu časa: postali so puritanci ali pozneje metodisti, »mi pa smo otroci Cerkve; odkoderkoli že prihajamo k njej, bodisi po zgodnji vzgoji ali po razmišljanju, vedno imamo božji glas, tisti **edini** božji glas, ki ga je Cerkev imela od začetka«, od katerega pa je **rimska** Cerkev v Tridentu odpadla, pravi Newman, in je zdaj silno »pokvarjena«<sup>28</sup>.

Svoje tedanje razpoloženje glede **anglikanske** Cerkve opisuje Newman v »Apologia pro vita sua« npr. takole: »Čutil sem vdanost do svoje lastne Cerkve, a ne nežnosti. Čutil sem strah za njeno bodočnost; jezo in zaničevanje nad njeno nedelavno zbežanostjo. Menil sem, da bo liberalizem gotov zmage v primeru, da dobi trden položaj v njej. Vedel sem, da so

<sup>25</sup> T. j. »High Church«, ki je, v nasprotju z bolj kalvinistično »Low Church« ter z izrazito liberalistično usmerjeno »Broad Church«, bolj zvesta dediščini, ki jo je anglikanizem prinesel iz svoje prvotne povezanosti s katoliško Cerkvijo.

<sup>26</sup> Prim. Becker, v: LThK VII<sup>2</sup>, 1323 sl.

<sup>27</sup> Nav. Becker, v: Newman-St. I, 238.

<sup>28</sup> Nav. Becker, v: Newman-St. I, 239.

načela reformacije brez moči, da bi jo rešila. **Misel, da bi jo zapustil, ni nikoli križala moje domišljije**; še vedno sem imel v mislih, da obstoji nekaj višjega kakor državna Cerkev in da je to katoliška (a še ne v smislu rimsko-katoliške Cerkve) in apostolska Cerkev, ustanovljena od začetka; državna Cerkev je le krajevno ponavzočenje in organ te apostolske Cerkve. Če bi ne bila to, bi ne bila nič. Treba je krepko ravnati z njo, sicer bo izgubljena. Potrebna je druga reformacija<sup>29</sup>.

V času do l. 1843 je Newman skušal sistematizirati anglikansko teologijo in si je zamislil nauk o **treh vejah prave Kristusove Cerkve**, t. i. »branch-theory«, ki trdi, da so pravoslavna, rimska in anglikanska Cerkev le tri veje ene same prave Cerkve. In **obnovljeni anglikanizem** je po tedanjih Newmanovih mislih **prava »katoliška Cerkev«**, »srednja pot« med protestantizmom in rimsko-katoliško Cerkvijo. Med protestantizmom, ki zameta tisto izročilo, katerega je prva Cerkev (mišljena je Cerkev do 7. stol.) s spoštovanjem sprejemala, in rimsko Cerkvijo, ki je »okužena z novotarstvom«, je po tedanjem Newmanovem naziranju treba najti sredino, ki edina ustreza Kristusovi volji in s tem razodeti resnici.

#### 4. Razočaranje nad »srednjo potjo«. — »Moja duša naj bo s svetniki!«

Da bi anglikanizmu pripomogel do prave, od Kristusa hotene duhovne podobe, lastne prvi Cerkvi, se je Newman začel zdaj še s posebno vnemo ukvarjati s študijem cerkvenih očetov in jih bral kronološko v izvorniku vse od kraja ter si pridobil takšno poznanje patristike, da je npr. Döllinger večkrat izjavil in tudi še po svoji ločitvi od Cerkve vztrajal pri trditvi, da je Newman največja živeča svetovna avtoriteta v poznanju krščanskih pisateljev prvih treh stoletij.<sup>30</sup>

Za »Library of the Fathers« (Knjižica cerkvenih očetov), ki so jo pod vodstvom Puseya začeli l. 1836 izdajati »traktarianci«, je Newman imel nalogo med drugim pripraviti prevod sv. Atanazija. Pri tem se je temeljito seznanil z zgodovino arijanizma in nato še monofizitizma. V dostavku ob koncu svoje knjige »Apologia pro vita sua« pripoveduje, kako je lepega dne, nekako leta 1836, ob študiju arijanizma in semiarjanizma, s katerim se je spoprijel sv. Atanazij, kar naenkrat živo začutil, da anglikanske Cerkve več ne more imeti za del katoliške Cerkve. Zaenkrat je bil to le vtis oziroma misel, ki pa Newmana nikoli več ni popolnoma zapustila in ki ga je polagoma privedla do prestopa v katoliško Cerkev.

O anglikanski Cerkvi pravi s pogledom nazaj na svojo življenjsko pot: »Sicer je znamenita ustanova z velikimi zgodovinskimi spomini, spomenik stare modrosti, važno orožje politične moči, veliko orodje naroda, vir bogatih koristi za ljudstvo in do neke točke pričevavka in učiteljica verske resnice... Toda, da bi bila nekaj svetega, organ razodetega nauka, da bi se mogla sklicevati na sv. Ignacija in na sv. Ciprijana (kot dva simbola stare Cerkve), da bi mogla stopiti ob stran Cerkvi sv. Petra, stopiti nasproti njenemu nauku, se postaviti njej na pot, da bi sama sebe mogla

<sup>29</sup> Ap. 20. Podčrtal jaz.

<sup>30</sup> Glej H. Fries, v: Newman-St. I, 33.

imenovati ‚Jagnjetova nevesta‘; — to naziranje je docela izginilo iz mojega duha pri mojem prestopu, in zopet obnoviti to naziranje, bi bilo skoraj čudež...<sup>31</sup>

Bolj in bolj jasno je Newman spoznaval, da je stališče »srednje poti« nevezdržno. Takšno »srednje stališče« so zavzemali polarijanci in **pozneje monofiziti — in oboji so nedvomno bili heretiki**. Veliki sveti možje tistega časa in vseh časov glede verskih resnic niso poznali srednjega stališča. Sprejemali so celotno razodeto resnico. O tem Newman ni mogel več dvomiti.

L. 1839 je prevzemalo njegovo dušo tisto občutje, ki ga opisuje v »Apologia« takole: »Težko je bilo razumeti, zakaj naj bi evtihijanci in monofiziti bili heretiki, ako niso tudi protestanti in anglikanci heretiki; težko je najti dokaze zoper tridentinske očete, ki niso ničesar storili ali govorili zoper kalcedonske očete; težko je obsoditi papeže 16. stoletja, ne da bi obsodili papežev petega stoletja. Drama vere in boj med zmoto in resnico sta bila obakrat ista. Načela in ravnanje Cerkve sedaj so bila načela in ravnanje Cerkve tedaj; načela in ravnanje tedanjih heretikov so bila ista načela kakor načela in ravnanje sedanjih protestantov. Dognal sem, da je bilo tako — skoraj z grozo; bila je strašna podobnost, še strašnejša zato, ker tako molčeča in brezrastna, podobnost med mrtvimi listinami preteklosti in vročično kroniko sedanjosti.«

Newman nadaljuje: »Senca petega stoletja je ležala na šestnajstem stoletju. Bila je kakor duh, ki vstaja iznad kalnih voda starega sveta, s postavo in potezami novega. Bilo je mogoče Cerkev tedaj kakor danes imenovati neobzirno in trdo, ukazovalno in gospodovalno ter neusmiljeno. In heretiki so bili premeteni, spremenljivi, zaprti vase; vedno so dvorili svetni oblasti in nikoli si niso bili edini med seboj razen z njeno pomočjo. In svetna oblast je vedno težila za sporazumi; in skušala je to, kar je nevidno, izriniti izpred oči ter je korist postavljala na mesto, ki ga ima vera. Kaj mi je pomagalo nadaljevanje kontroverze ali bramba svojega stališča, če pa sem navsezadnje koval dokaze za Arija in Evtiha in kot hudičev advokat nastopal zoper velikega trpina Atanazija ali dostojanstvenega Leona? **Moja duša naj bo s svetniki!** In ali naj svojo roko dvignem zoper nje? Naj mi prej desnica ohromi in se pri tej priči posuši na podoben način kakor tistemu, ki jo je nekoč dvignil zoper preroka Najvišjega!<sup>32</sup>

To je bilo l. 1839. Tedaj je Newmanu prvokrat prišla misel, da bi rimsko-katoliška Cerkev utegnila imeti prav in da je morda ravno ona in samo ona prava Kristusova Cerkev. Bilo je to v velikih počitnicah, ko se je poglobil v temeljit študij zgodovine monofizitizma. **Prvokrat mu je prišel dvom, ali mu je še mogoče ostati anglikanec**. V zrcalu cerkvene zgodovine 4. stol. je bil monofizit — tako je čutil<sup>33</sup>. Vendar se je še prepričeval: »Ako ima anglikanska Cerkev napak, ni še rečeno, da ima katoliška Cerkev prav. Očitek rimske Cerkve zoper anglikance je odbil s tem, da je spet pokazal na »**rimsko pokvarjenost**«.

<sup>31</sup> Longmansova izdaja tega dostavka nima, zato navajam iz Kirche II, 289.

<sup>32</sup> Ap. 71 sl.

<sup>33</sup> Ap. 71.



## 5. »Securus iudicat orbis terrarum«

Vtis, ki ga je na Newmana napravil študij monofizitizma, se je še povečal, ko mu je kmalu potem neki prijatelj, še protestant, pokazal »Dublin Review« in v njej članek dr. Wisemana, poznejšega škofa in kardinala, z naslovom »Anglikanske trditve«. Šlo je za donatizem, zoper katerega je nastopil sv. Avguštin — in to je bilo postavljeno v zvezo z anglikanizmom, ki da je v podobnem položaju kakor donatizem. Newmanu se to ni zdelo povsem prepričljivo in članek sprva ni napravil nanj nikaškega posebnega vtisa. A prijatelj ga je potem opozoril na besede sv. Avguština, ki jih je bil Newman prezrl in ki so bile v članku močno naglašene: »**Securus iudicat orbis terrarum**« (z varnostjo — oziroma gotovostjo — sodi zemljekrog). In prijatelj je te besede spet in spet ponovil. In ko je odšel, so kar naprej donele v Newmanovih ušesih. »Nikakor ni rečeno«, je razmišljal Newman, »da bi se množica v svoji sodbi ne mogla za nekaj časa motiti; ni rečeno, da niso v arijanskem viharju premnogi škofijski sedeži podlegli divji sili množice in odpadli od sv. Atanazija, ali da večina orientalskih škofov ni potrebovala glasu in oči sv. Leona, da je prestala boj. Rečeno je marveč to, da je tista premišljena sodba, v kateri pride končno vsa Cerkev do soglasja in se umiri v tem soglasju, nezmotna zapoved in končno veljavna sodba zoper takšne dele Cerkve, ki se upirajo in žive ločeno od nje«<sup>34</sup>.

Ta »**securus iudicat orbis terrarum**« je bil za Newmana, kakor sam pravi, nekaj podobnega kakor za Avguština tiste besede: »Tolle, lege — tolle, lege«, ki jih je govoril neki otrok in ki so v zvezi z notranjim delovanjem božje milosti pomenile za Avguština popoln preobrat v življenju. »**Securus iudicat orbis terrarum**!« Ob teh velikih besedah starih očetov, ki so razlagale in povzemale dolgi in raznoliki tok cerkvene zgodovine, se je teorija o »via media« docela sesula v prah«, pravi Newman. Vendar je čutil, da bo treba še veliko razmišljati, preden bo storil kak važen korak: »Bilo je jasno, da se mi je glede vprašanja o Cerkvi treba še mnogo naučiti; morda je zame vzšla nova luč. Kdor je videl duha, ne more več ostati tak, kakor da bi ga ne bil videl. Nebesa so se odprla in se spet zaprla. Za trenutek mi je prišla misel: »Rimska Cerkev se bo končno izkazala za pravilno« in potem je spet izginila. Moja stara prepričanja so ostala ista kakor prej«<sup>35</sup>.

## 6. Toda »obstoj praktičnih zlorab in prestopkov Rima...«

Nikakor to še ni pomenilo, da je Newman že začel pritrjevati rimskokatoliški Cerkvi. Kljub temu, da je za vedno utonila misel o »via media« kot nečem resnično veljavnem in o tisti »katoliški« Cerkvi, o kateri je govoril kot o nečem drugem, kakor pa je bila angleška uradna Cerkev, mu vendar še ni bilo mogoče zapustiti »srednje poti«. 26. 4. 1841 je pisal nekemu katoličanu: »Vse zmore so osnovane na tej ali oni resnici in iz nje črpajo življenje; in protestantizem, ki je tako zelo na široko raz-

<sup>34</sup> Ap. 72 sl.

<sup>35</sup> Ap. 73.

širjen in obstoji že toliko časa, mora imeti v sebi zelo veliko resnico oziroma mnogo resnic v sebi in pričuje zanje. Nočem se poganjati za protestantizem, a zaradi sedanjih nepopolnosti Rima moram izbirati ‚via media‘.« V nekem drugem pismu, pisanem nekaj dni za tem, spet prav tako odklanja Rim, obenem pa pristavlja: »**Odločen sem, da se dam voditi razumu in ne čustvom**«<sup>36</sup>.

Še vedno ni mogel videti v katoliški Cerkvi čistosti nauka in skladnosti s »prvotno Cerkvijo«, »original Church«. V svojem slovitem »Tract 90« iz l. 1841 Newman z izrazom »prvotna Cerkev« izrečno označuje dobo prvih 700 let<sup>37</sup> in še vedno misli, da Rim zanemarja Cerkev očetov in postavlja svojo avtoriteto na mesto cerkvenih očetov ter ravna z njimi eklektično, kakor se ravno sklada z njegovim programom in namenom. Razen tega Newman tedaj pri rimsko-katoliški Cerkvi tudi pogreša skladnosti med njenim uradnim naukom in življenjskimi izrazi v ljudski vernosti ter v ravnanju katoliških cerkvenih ljudi.

Iz »Apologia pro vita sua« vidimo, da je Newman skozi več let »reformo« praktičnega življenja v katoliški Cerkvi, odpravo nasprotja med »molčečo« uradno Cerkvijo in »dejavno« ljudsko Cerkvijo, imel za pogoj svojega prestopa.<sup>38</sup> »Tudi zgodovina sv. Leona«, piše Newman, »in zgodovina monofizitov ni vsebovala ničesar, kar bi moglo zrušiti moje trdno verovanje v **obstoj praktičnih zlorab in prestopkov Rima**. V javnosti in zasebno sem se torej pri svojih nastopih zoper Rim zatekal k njegovim nedoslednostim, k njegovemu častihlepu in spletkarjenju, k njegovim domnevnim dlakocepstvom. To sem delal tako rekoč sebi v tolažbo«<sup>39</sup>. V Traktatu 90 je o rimsko-katoliški Cerkvi zapisal: »Namesto, da bi pred dušo postavljala presv. Trojico, nebesa in pekel, se mi zdi, da rimska Cerkev ljudstvu sistematično pridiga o prebl. Devici, o svetnikih in o vicah«<sup>40</sup>.

V Apologiji navaja tudi svoje pismo, ki ga je 12. 9. 1841 poslal kot odgovor vnetemu katoliškemu laiku in ki vsebuje bistveno iste ugovore: »Vse katoliško misleče med nami bi veselilo, bolj kakor morejo besede izraziti, če bi Vi mogli pregovoriti vse ude rimske Cerkve, naj zavzemajo politično smer, ki jo Vi tako vneto priporočate. **Sumničenje in nezaupanje** sta glavna vzroka naše ločitve in kar najtesnejše približevanje v nauku bo šele okrepiło sovražnost, ki, žal, prevzema naše ljudstvo proti vašemu, dokler obstajajo ti vzroki. Zanesite se na to, da ne morete računati z našimi katoliškimi nagnjenji, dokler ti vzroki ne bodo odstranjeni. Ne govorim o sebi ali o kakem svojem prijatelju, ampak popolnoma splošno o naši Cerkvi.

Kakršnokoli že more biti **naše** osebno občutje, kvečjemu bomo težili za tem, da ustvarjamo in razširjamo Cerkev, **tekmujočo** z vašo v vseh štirih delih sveta, če **vi** ne boste storili, česar **ne more** napraviti nihče razen vas. Simpatije za rimsko Cerkev, ki bi se same po sebi obračale k njej, če bi to sama dopustila, bodo sedaj služile samo za utrditev našega

<sup>36</sup> Ap. 117.

<sup>37</sup> Prim. Becker, v: Newman; St. I, 337.

<sup>38</sup> Prim. Becker, v: Newman-St. I, 239.

<sup>39</sup> Ap. 75.

<sup>40</sup> Ap. 76.

lastnega sistema, če bo ostala še naprej predmet našega nezaupanja in strahu. Seveda želim, da bi se naša lastna Cerkev krepila in se širila, a ne v škodo rimske Cerkve in ne v nasprotju do nje. Prepričan sem, da, če zaradi ločitve vi trpite, trpimo tudi mi zaradi nje. **Toda mi ne moremo odstraniti ovir, to morate storiti vi.** Vi se ne bojite nas, mi se bojimo vas. Dokler se vas ne nehajo bati, vas ne moremo ljubiti.

Dokler vztrajate na sedanjem stališču izpolnjujejo prijatelji katoliške edinosti v naši Cerkvi le napoved tistih v vašem občestvu, ki so jim nasprotni, tj. le okrepli bodo občestvo, ki z vašim tekmuje. Mnogi med vašimi pravijo, da smo **mi** njim največji sovražniki; to smo tudi že sami rekli. To smo in bomo, kakor stojijo sedaj razmere. Mi zadržujemo ljudi od vas, ko ustrezamo njihovim željam v naši lastni Cerkvi. Mi jih **dejansko** zadržujemo od vas: ali želite, da jih zadržujemo začasno ali za vedno? Od vas je odvisno, da to odločite. Ne bojim se tega, da boste pri nas uspeli; vi ne boste izpodrinili naše Cerkve iz srca angleškega ljudstva; le preko angleške Cerkve morete vplivati na angleško ljudstvo. Seveda želim, da se naša Cerkev utrdi z in po in v vašem občestvu, zaradi nje same, pa tudi zaradi vas in zaradi edinosti.

Ali se zavedate, da bolj resni misleci med nami, kolikor si upajo ustvariti neko mnenje, gledajo na duha liberalizma kot na značilnost bodočega antikrista. Zaman poskušate čistiti rimsko Cerkev znakov antikrista, ki jih ji očitajo protestanti, če pa rimska Cerkev odločno zavzema mesto ravno v tistih krogih, katerim smo mi te znake pripisovali, ko smo njo teh očitkov oproščali. Antikrist je opisan kot 'anomos' (brezzakoniti), ki se dviga nad jarem religije in postave. Duh brezzakonja je prišel z reformacijo, in liberalizem je njen poganjek.<sup>41</sup>

Kar zadeva liberalizem, omenjen v tem tekstu, je dobro vedeti tole: Newman se s tem obrača zoper politiko katoličanov, ki so si v tedanjem času s pomočjo liberalne stranke hoteli v Angliji priboriti — v nasprotju z anglikanci — cerkvene pravice. Newmanu se zdi vsako sodelovanje z liberalizmom obsojanja vredno<sup>42</sup>; saj mu »liberalizem« pomeni »antidogmatično načelo«, t. j. verski subjektivizem, ki trdi, naj človek sam odloča, kaj in kako naj veruje, ne pa tista avtoriteta, ki jo je določil v svojem razodetju Bog sam. V tem pomenu pravi Newman o sebi, da je bil že kot protestant »antiliberalen«<sup>43</sup>. In ena od ovir, zakaj Newman ni mogel prestopiti v rimsko-katoliško Cerkev, čeprav so cerkveni očetje tako močno govorili v njen prid, je bilo po tedanjem Newmanovem nazoru prav pajdašenje katoličanov — z odobravanjem ali vsaj dopuščanjem cerkvene oblasti — z liberalci, ki so s svojimi subjektivističnimi, antidogmatičnimi nazori prav tedaj vedno močneje ogrožali samo substanco razodete religije, s tem pa po trdnem Newmanovem prepričanju pripravljali tla popolnemu brezverstvu.

Nekemu drugemu katoličanu, prijatelju, kateri mu je poslal v dar svojo knjigo, je 22. 11. 1842 pisal Newman: »Samo želim, da bi vaša Cerkev s takimi spisi bila med nami bolj poznana. Pridobili pa nas zanjo ne boste

<sup>41</sup> Ap. 118 sl.

<sup>42</sup> Prim. opombo 25 k Apologia v nemškem prevodu M. Knoepfler; AW I, 335.

<sup>43</sup> Glej Newmanov »Dodatek A« ob koncu Apol.; nem. pr. AW I, 302 sl.

prej, dokler ne bomo videli, da ne uganja politike, marveč da izvršuje svoje resnične naloge opominjanja, učenja in vodstva. Želel bi imeti priliko, da bi vašim vodilnim možem dal razumeti to, kar za Vas verjetno ni nikaka nova misel: Srca anglikancev ne boste pridobili z učenimi razlagami ali z bistroumnimi dokazi ali s poročili o čudežih, ampak samo z možmi, ki se — kakor apostol — ,izkazujejo kot Kristusovi služabniki'«<sup>44</sup>.

Ni dovoljeno postavljati resnico na isto raven z zmoto. —

#### 7. »Preprosto vprašanje se glasi: Ali se morem jaz zveličati v angleški Cerkvi?«

Medtem je Newmana vedno bolj vznemirjalo vprašanje, ali še more z mirno vestjo pripadati anglikanski Cerkvi in ali so »zlorabe«, ki jih vidi v katoliški Cerkvi (med drugim zlasti »bohotno« češčenje Matere božje in svetnikov, zadosten razlog, da zameta rimsko Cerkev, ali ne. V začetku l. 1841 je objavil svoj že omenjeni »Tract 90«. Od vseh »Razprav«, ki jih je izdajal skupaj s svojimi somišljeniki, jih je tretjino napisal Newman. Ta je bila zadnja. V njej Newman podaja razlago 39 anglikanskih členov in dokazuje, da niso v nasprotju z rimsko Cerkvijo, poleg drugega tudi za to ne, ker so bili potrjeni dve leti prej kakor pa odloki tridentinskega koncila. S to razlago skuša Newman sebe in druge, za katerih nagibanje h katolicizmu je dobro vedel, prepričati, da je anglikanizem pravzaprav resnični katolicizem prvotne Cerkve, in s tem sebi in drugim omogočiti mirno vztrajanje v anglikanizmu<sup>45</sup>.

Toda učinek te Newmanove razlage »anglikanskih členov« je bil docela drugačen, kakor pa ga je pričakoval. Nastalo je silno razburjenje med anglikanci, tudi med škofi, ki so drug za drugim obsodili to Newmanovo razlago. Tudi Oxford s Puseyem na čelu jo je obsodil. Začela so se zoper Newmana pojavljati vedno hujša sumničenja, češ da sploh ni več iskren vernik anglikanske Cerkve in da to že dalj časa ni bil, da ima kake zahrbtnne namene itd. Dejansko pa je Newman iskreno mislil, da bo s svojo razlago rešil anglikanizem sam zase in za druge ter dosegel, da ljudje ne bodo začeli uhajati v rimsko-katoliško Cerkev in bo tudi sam kljub vsem pomislekom, ki so se mu vsiljevali ob študiju cerkvenih očetov, mogel mirno vztrajati v Cerkvi svojih mladih let, v tisti Cerkvi, ki mu je — kakor je Newman tudi po svoji konverziji rad naglašal — posredovala veliko bogastvo božje resnice in milosti.

Pri vsem tem pa ne smemo pozabiti na dejstvo, da se Newmanu **niti za trenutek ni omajala vera v Kristusovo Cerkev**, vera v to, da je **Kristus ustanovil vidno Cerkev kot zakramentalno-realno nadaljevanje svojega učlovečenja** in odrešitvenega dela, vera v katoliško, tj. za vse narode in za vse čase in kulture namenjeno Cerkev, trajajočo od Kristusove smrti do konca časov. Za Newmana je tedaj obstajalo le vprašanje, ali je anglikanska Cerkev resnično veja in utelešenje prave katoliške Cerkve ali ne. In to vero — da je »očiščeni« anglikanizem utelešenje prave, vesoljne Kristusove Cerkve — bi bil vendar le rad rešil sebi in drugim.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Ap. 120.

<sup>45</sup> Prim. Karrer, v: K I, 75 sl.

<sup>46</sup> Prim. Karrer, v: K I, 78.

Poleti 1841 je bral spise sv. Alfonza. O njem je do tedaj imel predstavo, da je to eden od sokrivcev za »mariolatrijo« (izkazovanje božjega češčenja Mariji), ki se je Newmanu zdela ena od najhujših »zlorab« v rimsko-katoliški Cerkvi. Toda ob končanem branju prevoda Alfonzovih pridig je dobil tale vtis: »Češčenje angelov in svetnikov torej prav tako malo prikrajšuje nepriobčljivo veličastvo večnega Boga, kakor tudi človeška ljubezen do naših prijateljev in sorodnikov ali naša človeška nagnjenja nič ne nasprotujejo nepojmljivi vdanosti srca nasproti Nevidnemu, kateri v resnici vse na zemlji posvečuje in povišuje in ničesar iz ljubosumnosti ne uničuje«. <sup>47</sup> Tudi predsodki zoper katoliško češčenje Matere božje so torej pri Newmanu odpadli. Sedaj je jasno videl, da ne gre za nikako »mariolatrijo«, čeprav mu nekatere oblike tega češčenja tudi pozneje niso bile všeč. <sup>48</sup>

Istega leta je prišel za Newmana še en udarec. Z odobritvijo angleškega episkopata je bil v Jeruzalemu za nemške protestante in za nekaj anglikancev postavljen **skupni** škof. To je po Newmanovem prepričanju pomenilo zanikanje dogmatičnega načela sploh in ne le zanikanje rimsko-katoliških nauk. Ko so anglikanski škofje obsodili njegovo razlago »anglikanskih členov«, se je Newman uklonil, ker mu je bila individualistična tajitev cerkvene avtoritete nekaj tujega, saj je bil zanj njegov škof isto kakor pravemu katoličanu papež<sup>48a</sup>. Toda ob tej dogmatični breznačelnosti je šlo za nekaj drugega. To je v korenini oziroma v posledicah pomenilo postavljanje resnice na isto raven z zmoto. Newman je zato slovesno protestiral proti sklepu episkopata, in sicer z utemeljitvijo, da s takim ravnanjem anglikanska Cerkev zapravlja pravico, da bi se imenovala in da bi bila veja katoliške Cerkve<sup>49</sup>.

1842 se je preselil v vas Littlemore, ki je spadala k župniji St. Mary. Tam je z nekaterimi mladimi somišljeniki živel strogo asketično življenje, k čemur je spadalo tudi vsakdanje skupno recitiranje brevirja in sploh liturgija. Naslednje leto se je odpovedal vsem službam in se od St. Mary poslovil s čudovitim govorom. Živel je v Littlemoru kot laik in se ni nameraval priključiti Rimu. To je bil še posebno čas globokega verskega življenja in vnetega študija cerkvenih očetov in dogemske zgodovine sploh.

Še vedno je imel odpor zoper rimsko-katoliško Cerkev. 10 mesecev pred prestopom v katoliško Cerkev je, 8. 1. 1845, pisal neki dami, ki je pozneje postala salezijanska redovnica: »Stanje rimske Cerkve je v tem času tako nezadovoljivo! Trdno sem prepričan, da bi le preprost, neposreden klic dolžnosti mogel koga opravičiti, da zapusti našo Cerkev; nobena posebna nagnjenost do druge Cerkve, nobeno navdušenje nad njenim bogoslužjem, nobeno upanje na večji verski napredek v njej, nobena nejevolja, noben srd na osebe in stvari, med katerimi živimo v angleški Cerkvi. Preprosto vprašanje se glasi: Ali se morem **jaz** (ne kdo drug, ampak če se morem jaz) zveličati v angleški Cerkvi? Ali bi **jaz** bil

<sup>47</sup> Ap. 121 sl.

<sup>48</sup> Prim. Ap. 121.

<sup>49</sup> Prim. H. **Riesch** v predgovoru h knjigi »Die heilige Maria« von J. H. Kardinal Newman, Regensburg 1911, 12.

varen, če bi moral to noč umreti? Ali je za mene smrtni greh, če ne prestopim v drugo občestvo?»<sup>50</sup>.

Že dalj časa je Newman imel za svoj sklep: »Hočem živeti bolj sveto, ne da bi kritično presojal Cerkev.« Pri tem je mislil še na anglikansko Cerkev.<sup>51</sup> Hotel se je dati voditi samo svoji vesti, katerà mu je že od 15. leta starosti veljala vedno za glas osebnega Boga, ki je priča in sodnik naših tudi najbolj notranjih dejanj. Z drugimi besedami: hotel se je dajati voditi samo po veri razsvetljenemu razumu, ki se tudi za najtežje zahteve s strani spoznanih stvarnosti ne zapre sam vase. Tako ni čudno, če je padal predsodek za predsodkom v Newmanovi duši.

### 8. Vstop v katoliško Cerkev na temelju odločilnega dogemsko-zgodovinskega spoznanja

V prvi polovici leta 1845 Newman ni bil še v polni meri prepričan, da je rimsko-katoliška vera res tista vera, ki so jo oznanjevali apostoli. Še vedno ga je motilo »nezadovoljivo stanje« rimske Cerkve.

Da bi prišel do jasnosti glede tega stanja, se je znova vrgel na študij razvoja dogem in pri tem pisal »Essay on the Development of Christian Doctrine«. Obširno delo je končal tik pred svojim vstopom v katoliško Cerkev. To je bil Newmanov končni obračun z vsemi izsledki študija cerkvenih očetov in sploh cerkvene zgodovine. Našel je ključ, s katerim je mogel v dogemski zgodovini, odvijajoči se v Kristusovi Cerkvi, razlikovati to, kar je trajnega in kar spada k bogastvu vedno nove in žive dejavnosti Svetega Duha v Cerkvi, od pokvarjenosti, od napačnega razvoja na obrobni področjih<sup>52</sup>.

Jasno je spoznal, da se je razodeti nauk sicer razvijal (pravzaprav se je razvijalo spoznanje tega nauka v Cerkvi), a le **akcidentalno**; bistveno pa je ostal vedno isti. In vsa zgodovina tega razvoja je tako jasno govorila za pravilno stališče katoliške Cerkve, da Newman nič več ni mogel ponavljati svoje nekdanje trditve, da je papeštvo istovetno s pojmom antikrista. Ravno nasprotno! Newman je uvidel, da je satan sicer tudi sv. Petra oziroma njegove naslednike »hotel imeti«, da pa Jezusova molitev zanj in za njegove naslednike ni bila neučinkovita. Čisto ob koncu knjige »Essay on Development« povzema Newman svoje izsledke:

»Res je, da so bile dobe, ko je bila Cerkev po delovanju zunanjih ali notranjih vzrokov vržena v neko stanje, ki je bilo domala stanje ‚zatemitve‘ (deliquium); toda njene čudovite obnove, medtem ko je svet triumfiral nad njo, so nadaljnji dokazi, da ni bilo izprijenja v sistemu nauka in bogočastja, v katerega se je Cerkev razvila. Če je izprijenje začetek razkroja, si je nenadno in popolno vrnitev v prejšnje stanje življenjske moči po določenem času gotovo celo manj mogoče misliti kakor izprijenje, ki je trajno. In dejansko se je tako godilo s prerodi, o katerih govorim.

<sup>50</sup> Ap. 143. Podčrtal Newman sam in tudi v oklepaju je njegov tekst.

<sup>51</sup> Letters and correspondence of J. H. Newman II, 389, 410; nav. v: Riesch, »Die hl. Maria«, 14.

<sup>52</sup> Prim. Becker, Newman-St. I, 239.

Po silovitem naporu se ljudje izčrpajo in zaspijo, potem se zbudijo isti, kakor so bili prej: začasno prenehanje njihove dejavnosti jih je okre пило. In tak je bil spanec in taki so bili prerodi Cerkve. Počivala je v svojem teku in skoraj prenehala z opravljanjem svojih nalog. A spet je vstala in je bila ista kakor prej: vse je na svojem mestu in pripravljeno za delo. Nauk je tam, kjer je bil, in običaji in prednosti in načela in način nasto panja v javnosti; spremembe so mogoče, toda to so utrditve ali prilago ditve; vse je nedvomno in določeno, in to z istovetnostjo, katere nihče ne izpodbije! — Zares je ena od najbolj razširjenih obtožb proti katoliški Cerkvi tega časa ta, da je ‚nepopravljiva‘! Spremeniti se ne more, če poslu šamo sv. Atanazija ali sv. Leona; spremeniti se nikoli ne, če verjamemo kontroverzistu ali alarmistom naših dni.«

8. 10. istega leta, dva dni potem, ko je končal omenjeni esej, je New man pisal več prijateljem, da pričakuje pasijonista p. Dominika Barberija, kateri pa nič ne ve o Newmanovih namenih, »da ga mislim prositi za sprejem v eno Kristusovo čredo.« Še ena, v molitvi prečuta noč in ta sprejem je bil skupaj z dvema somišljenikoma, Stantonom in Bowlesom, izvršen z vso preprostostjo. Naslednji dan, 10. oktobra, so vsi trije konver titi iz rok svetniškega Dominika Barberija prejeli sv. obhajilo.

Eden od najboljših poznavalcev H. Newmana O. Karrer po pravici ugotavlja, da je za Newmanovo priključitev h katoliški Cerkvi bilo **od ločilno dogemsko-zgodovinsko spoznanje** bistva krščanstva kot nepresta nega zgodovinskega uresničevanja tistega misterija resnice in življenja, ki je nastopil s Kristusom. Newman je uvidel, da zgodovinskemu potekanju uresničevanja tega misterija ni mogoče postavljati meje v 5. stoletju, kakor to dela anglikanizem, pa tudi ni mogoče tega procesa omejiti na pisano »čisto božjo besedo«, na docela brezgodovinsko religijo črke, kakor to dela protestantizem. Kajti oznanjevanje apostolov, nasejano kakor »seme« na njivo človeške zgodovine, je prešlo kot rodovitno počelo božjega kraljestva v žive ljudi. In življenje pomeni rast. Pri tej rasti je Cerkvi obljubljen vedno trajajoča navzočnost in dejavnost Kristusovega božjega Duha za zarovanje in razlaganje resnice v teku duhovnega razvoja člo veštva. Tako so preko organizma Cerkve tudi posamezniki, kolikor živijo kot udje v celokupnosti, skozi vsa stoletja — prav tako v 20. stol. kakor v prvem — deležni obljubljenega Kristusovega Duha.<sup>53</sup>

Katoliška vera 19. stol. — to je v kratkem misel Newmanovega Eseja o razvoju dogem — je bistveno ista kakor vera apostolov; samo da je zaradi stika z vedno novimi stvarnostmi, s katerimi se srečuje človeški duh, pomensko bolj določena tudi z ozirom na te nove stvarnosti, ki jih je verujoči človek odkril na poti svojega napredujočega naravnega spo znavanja. Newmanovo glavno spoznanje v tej knjigi z ozirom na razvoj dogem bi mogli preprosto ponazoriti z »razvojem« oziroma z »razvija njem«, kakršnega najdemo pri fotografiranju. Tukaj kemični proces ne more spraviti na fotografski plošči oziroma na fotografiji ničesar na dan, kar bi ne bilo že od sončnih žarkov oziroma od žarkov kake umetne luči prvotno vtisnjeno na fotografsko ploščo — samo da postanejo nazadnje obrisi jasno in razločno vidni. Newman pravi: »Stara načela se pojavijo

<sup>53</sup> Karrer, v: K I, 85.

v novih oblikah. Živa ideja se spreminja, da bi ostala ista. V višjem svetu je to sicer drugače; toda živeti tu doli pomeni spreminjati se; in če je nekaj popolno, pomeni, da se je pogosto spreminjalo.«<sup>54a</sup>

Tako je Newman na poti v katoliško Cerkev na področju razvoja dogem ugotovil in bistveno pojasnil to, kar je nekaj časa potem Ch. Darwin ugotavljal na področju biologije. In to Newmanovo spoznanje, tako odločilno za njegovo konverzijo, je postalo tudi eno od najplodovitejših misli katoliške teologije v prvi polovici 20. stol., ko je bilo treba premagati krivi modernizem, ne da bi bilo treba zapasti krivemu in nemogočemu tradicionalizmu oziroma konservatizmu. Newman je olajšal važno spoznanje, da krščanstvo in Cerkev pri nenehnem duhovnem gibanju v sebi in v okolju ostane oziroma ostajata vedno istovetna s seboj in se ne oddaljita od tega, kar je bilo s Kristusom danega.

Newmanovo spreobrnjenje je bilo torej pravzaprav **intelektualna** drama, proces doslednega umskega razmišljanja. Vendar pa je treba upoštevati dejstvo, ki ga je Newman ob vsaki priliki naglašal, da je namreč spoznavanje v življenjsko važnih stvareh vedno stvar celotnega človeka in da človek le tedaj najde pot k polni Resnici, ako se da iskreno voditi vesti v njenem **pravem** pomenu, katerega Newman natančno razlikuje od »ponarejenega« pomena vesti. »Vest«, poudarja Newman, »ni ne daljnovidna sebičnost ne želja, da bi bil človek sam s seboj v soglasju (sebi dosleden), marveč je oznanilo o Njem, ki nam govori skozi zastor narave in milosti in nas poučuje in vodi po svojih zastopstvih. Vest je najprvotnejši Kristusov namestnik...« Toda ljudje, pristavlja Newman, navadno tedaj, »ko se sklicujejo na pravice ,vesti', sploh ne mislijo na pravice Stvarnika in ne na vezanost stvari nasproti Njemu glede mišljenja in delovanja, marveč mislijo na pravico, tako misliti, govoriti in pisati, kakor ugaja njihovi lastni sodbi ali samovolji, ne da bi sploh mislili na Boga... V mislih imajo ,pravico, da odločajo sami o sebi'...«<sup>54</sup>

## 9. V pristanišču prave Kristusove Cerkve

### a) »Nobene sredine ni med ateizmom in katolicizmom«

Dobro leto pred prestopom v katoliško Cerkev je 14. 7. 1844 Newman pisal nekemu prijatelju: »... Daleč bolj sem gotov, da so **naši** (moderni) nauki krivi, **kakor** pa da so **rimski** (moderni) nauki krivi... Dokaz za rimski (moderni) verski nauk je v starodavnosti tako močan (ali močnejši) kakor dokaz za določene nauke, v katere verujemo skupno mi in Rimljani: bolj je npr. razvidna v starodavnosti nujnost edinosti kakor apostolsko nasledstvo, bolj prednost rimske stolice kakor Zveličarjeva navzočnost v evharistiji, bolj priporočanje svetnikom kakor pa to, da določene knjige spadajo res k sv. pismu itd. itd.«<sup>55</sup>

<sup>54a</sup> Devel. I. del, 1. pogl., odd. 1, št. 7. O tem glej A. I. du **Coleman**, v: Encyclopedia of Religion and Ethics IX (Edinburg 1953) 358.

<sup>54</sup> Newman v decembru 1874 v svoji apologiji papeške nezmotljivosti zoper napade s strani Gladstonea; nav. v: K I, 412 sl.

<sup>55</sup> Ap. 122 sl. Podčrtal Newman; tudi v oklepajih je Newmanov tekst.



Tako je bil premagan Newmanov dolgotrajni pomislek zoper rimske »novotarije«, »mariolatrijo« itd. K omenjenemu pismu pristavlja Newman v svoji Apologiji: »In tako sem prišel do tega, da sem natančneje preiskoval, kar je bilo nedvomno že dolgo časa v mojih mislih; namreč verigo dokaza, po kateri se dviga duh od svoje prve do končne religiozne ideje; in prišel sem do sklepa, da v resnični filozofiji ni nobene sredine med ateizmom in katolicizmom in da popolnoma dosleden duh v okoliščinah, v katerih se nahaja tu na zemlji, mora sprejeti eno ali drugo. O tem sem še sedaj prepričan: **Sem katoličan, ker verujem v Boga**, in če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verovati v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti...«<sup>56</sup> »Rekel sem že, da sta bili le dve izbiri, pot v Rim in pot v ateizem: Anglikanizem je postaja na pol pota, in liberalizem je postaja na pol pota na drugi strani.«<sup>57</sup>

Tudi še desetletja pozneje Newman ponovno poudarja, da je bila zanj samo izbira med ateizmom in anglikanizmom in da takšna alternativa obstoji objektivno za vsakogar, ki je res dosleden pri svojem spoznanju in ravnanju — čeprav za marsikoga ne subjektivno. »Nikake **srede** ni v pravi filozofiji — za popolnoma doslednega duha — med ateizmom in katolicizmom.«<sup>58</sup>

Nekateri so to Newmanovo ostro postavljanje omenjene alternative (izbire) med ateizmom in katolicizmom napačno razlagali, kakor da Newman izhaja samo iz te alternative, ne da bi upošteval vsa nešteta možna vmesna stanja.

Newman pozneje kot katoličan na to odgovarja v opombi h »Grammer of assent: Pričujoča knjiga daje odgovor na to vprašanje. Od začetka do konca je polna dokazov, katerih cilj je resnica v katoliški Cerkvi; toda noben od njih ne začneja z alternativo med katolicizmom ali ateizmom ali da bi od te alternative zavisel; kako je torej mogoče reči, da je ta alternativa edina bramba, katero sem predložil za svoj ‚credo‘ (verovanje)? Esej se začne z zavračanjem sofizmov tistih, ki pravijo, da ne moremo verovati tega, česar ne moremo razumeti. Nikakega sklicevanja na dokaz iz ateizma ni tukaj.«<sup>59</sup>

Potem Newman našteva na kratko dokaze, ki jih podaja v delu, in ugotavlja, da se pri tem sploh ne ozira na dokaz iz ateizma. In podobno je s celo vrsto del, ki jih je napisal v obrambo svojega verskega prepričanja. Dokazov za resničnost katoliše vere, pravi Newman, je cela vrsta in so takšni, da pametnega, resnično utemeljenega dvoma v tem pogledu sploh ne more biti. Težave sicer obstoje. Spričo nadnaravnega značaja božjega razodetja jih sploh ni mogoče tajiti, naglaša Newman.

<sup>56</sup> Ap. 123. Podčrtal jaz.

<sup>57</sup> »There are but two alternatives, the way to Rome, and the way to Atheism: Anglicanism is the halfway house on the one side, and Liberalism is the halfway house on the other.« Ap. 126.

<sup>58</sup> Note II h »Grammer of assent«, 2. izd. iz l. 1880. Uporabljam izdajo Doubleday Image Book, New York 1955, 386.

<sup>59</sup> Grammer, 383.

V »Apologiji« pravi: »Mnoge osebe zelo boleče čutijo težkoče v verovanju, in jaz sam jih prav tako čutim kakor one; a nikdar nisem mogel videti zveze med zaznanjem teh težkoč, naj bodo še tako velike in naj se še tako množe, in med dvomi glede nauk, na katere se te težkoče nanašajo. Deset tisoč težkoč, kakor jaz to stvar gledam, ne napravi niti **enega samega** dvoma; težkoč in dvomov ni mogoče spraviti na en imenovavec. Seveda so mogoče težkoče z ozirom na razvidnost; toda jaz govorim o težkočah, ki so naukom ali medsebojnim odnosom teh nauk notranje. Nekdo se more jeziti, ker ne more razrešiti matematičnega problema, katerega rešitev mu je dana ali ne, ne da bi dvomil, da problem dopušča odgovor ali da je neki določeni odgovor resničen. **Od vseh točk vere je po mojem spoznanju z največjimi težavami zvezano bivanje božje, in vendar se ta resnica našemu duhu nudi z največjo močjo.**<sup>59a</sup> — Ljudje menijo, da je težko verovati v nauk o transsubstanciaciji. Jaz sam nisem veroval tega nauka, dokler nisem postal katoličan. **Kakor hitro pa sem veroval, da je rimsko-katoliška Cerkev oznanjevalka resnice in da je razglasila, da ta nauk spada k prvotnemu razodetju, mi ne dela nobene težave, verovati ga.** Težko je, dà, nemogoče je, predstavljati si ga, to priznam; — toda zakaj naj bi bilo težko, verovati ga?...<sup>60</sup>

V »Grammer of assent« navaja Newman v op. II mesto iz svojega govora o misterijih (Sermon on Mysteries): »Če moram svoj razum podrediti skrivnostim, potem ni zelo važno, ali je en misterij več ali en misterij manj; **največja težava je, sploh verovati; največja težava za iskavca je, trdno se držati tega, da obstoji živi Bog**<sup>60a</sup>, in sicer držati se trdno tega kljub temi, ki obdaja Njega, Stvarnika, Pričo in Sodnika ljudi. Kakor hitro se duh odpre, kakor to mora biti, za vero v Moč nad seboj, kakor hitro razume, da ni sam merilo vseh reči v nebesih in na zemlji, bo imel prav malo težav, iti dalje. **Ne pravim, da bo šel ali da mora iti naprej k drugim resnicam brez prepričanja; ne pravim, da bi moral verovati v katoliško vero brez temeljev in nagibov;** pač pa pravim, da, ko enkrat veruje v Boga, tedaj je vélika ovira za vero bila že odstranjena, namreč napuh, duh samozadostnosti itd.«<sup>61</sup>

Ob študiju dogem je Newman glede papeštva imel najprej težave. A kmalu je odkril »zakon, ki se je uveljavljal v zaporednem razvoju, skozi katerega so šle razodete resnice.« »In tedaj sem sklepal, da zakon vključuje zakonodajavca in da **tako urejena in veličastna rast nauka v katoliški Cerkvi, postavljena v nasprotju z mrtvostjo in nebogljenostjo, ali pa z nejasnimi spremembami in protislovji v učenju drugih religioznih obče- stev, dokazuje navzočnost Sv. Duha v Rimu,** takšno navzočnost, kakršne ni nikjer drugje in ki ustvarja presumpcijo (domnevo), da ima Rim prav; če nauk o evharistiji ni iz nebes, zakaj naj bi bil iz nebes nauk o izvirnem

<sup>59a</sup> Off all points of faith, the being of a God is, to my own apprehension, encompassed with most difficulty, and yet borne in upon our minds with most power.

<sup>60</sup> Ap. 147 sl.

<sup>60a</sup> The main difficulty for an inquirer is firmly to hold that there is a living God.

<sup>61</sup> »When once it believes in God, the great obstacle to faith has been taken away, a proud, self-sufficient spirit, etc.« Grammer, Note II, 385. Podčrtal Newman.

grehu? Če je Atanazijeva veroizpoved iz nebes, zakaj ne bi bila tudi veroizpoved papeža Pija? To je bila uporaba analogije... Ko sem spoznal njeno veljavo glede razvoja nauka, me je to privedlo, da sem to naobrnil na razvidnost vere, in v tem smislu sem prišel od tega, da sem v Apologiji rekel: Nikake **srede** ni v pravi filozofiji, za popolnoma doslednega duha med ateizmom in katolištvom.«<sup>62</sup>

b) »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma...«

Čisto jasna je Newmanova misel, ki se po l. 1845 ob vsaki priliki ponavlja, zdaj v tej zdaj v oni obliki: Če katoliška Cerkev, za katero govori na tako jasen način sv. pismo in vsa cerkvena in v nekem pogledu vsa svetovna zgodovina, ni prava Kristusova Cerkev, potem nas je Bog sam varal; potem bi morali tajiti Boga samega, potem se vsa zgodovina samo na krut način poigrava s človekom, potem je vse brezsmiselno in vse le prevara oziroma samoprevara. Toda to je nemogoče — o bivanju osebnega Boga je bil Newman od 15. leta svoje starosti tako prepričan kakor o tem, da ima roke in noge, in v nekem smislu še bolj.<sup>63</sup> Ta trdnost prepričanja o bivanju osebnega, živega Boga, razodevajočega se zlasti v vesti in na tako silen način tudi na zunaj v Kristusu, mu je osvetljevala z jasno lučjo tudi vse drugo in dajala polno trdnost vsemu drugemu.

Posameznosti npr. iz cerkvene zgodovine oziroma iz zgodovine razvoja dogem bi same zase sicer še ne mogle dati trdnega dokaza, podobno kakor iz nekaj kamenčkov na mozaiku še ne moremo spoznati smisla celotne slike. Toda celota daje docela prepričljiv in trden dokaz.

V svoji Apologiji govori Newman o gotovosti, do katere človek pride na temelju »kopičenja verjetnosti«. Ta trditev je neredko naletela na ugovore, kakor da v njej tiči skepticizem. Kaj misli s tem »kopičenjem verjetnostnih dokazov«, strinjajočih se v popolnoma trden in neovrgljiv razumski dokaz, to Newman nazorno pojasnjuje zlasti v svojem pismu kanoniku Walkerju, in sicer z dne 6. 7. 1864; »To, kar mislim, se da najboljšje ponazoriti s kablom, ki je sestavljen iz števila posameznih žic, ki je vsaka izmed njih sama zase slabotna, skupaj pa so tako močne kakor železen drog. — Železni drog nam predstavlja matematično ali strogo dokazovanje; kabel nam predstavlja moralni dokaz, ki obstoji v kopičenju verjetnosti — te verjetnosti posamezno ne zadostujejo za to, da bi dale gotovost, vzete skupaj pa tvorijo neovrgljiv dokaz. Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati kablu, imeti moram železen drog', bi bil v **kakih določenih primerih** nespameten, neumen; prav tako je s človekom, ki pravi: potreben mi je strogi, ne pa moralni dokaz za religiozno resnico.«<sup>64</sup>

Skepticizem ali subjektivizem oziroma imanentizem modernističnega kova je Newmanu nekaj docela tujega. Prav tako mu je tuj »pragmatizem«, ki meri resnico le po njeni neposredni koristnosti za življenje, čeprav je seveda končno resnica edino »koristna«. Pač pa je res, da zoper

<sup>62</sup> Grammer, 386.

<sup>63</sup> Prim. Ap. 2 sl.

<sup>64</sup> Newman-Knoepfler, Briefe aus der Katholischen Zeit, A. W X, 13. Podčrtal Newman.

racionalistične in semiracionalistične nazore Newman močno naglašaja, da vera ni zgolj stvar razuma. Vera se namreč nujno obrača na vsega človeka, zadeva vse njegovo življenje. Zato pa Newman po pravici naglašaja: »Dokazi za religijo nikogar ne prisilijo, da bi veroval, kakor tudi argumenti za lepo življenje nikogar ne prisilijo, da bi jim bil poslušen... Naj tudi vidimo iz lastne moči, kaj je prav, tako v stvareh verovanja kakor poslušnosti — a ne moremo hoteti, kar je prav, brez milosti božje... Nikak dej vere ni potreben za to, da pritrdimo resnici, da je dvakrat dve enako štiri: ne moremo drugače kakor pritrditi; in torej ni nobenega zasluženja v tej pritrditvi. A je zasluženje v verovanju, da je Cerkev od Boga. Kajti čeprav je polno razlogov, da nam to dokažejo, vendar moremo brez absurdnosti godrnjati nad sklepanjem; moremo morda tožiti, da ni jasnejše; moremo svojo pritrditev odlašati; moremo v stvari imeti dvome, ako hočemo — in samo milost more zlo voljo spremeniti v dobro.«<sup>65</sup>

Zato pa se je Newman v času, ko je resno zdvomil nad anglikansko Cerkvijo in čutil, kako ga vedno bolj priteguje katoliška Cerkev, posvečal ne le skrbnemu študiju dogemske zgodovine, marveč tudi poglobitvi svojega notranjega, molitvenega stika z Bogom, da bi se dajal voditi res samo »prijazni luči« božje resnice in milosti.

V »Tract V« je dne 21. 9. 1838 zapisal: »**Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem.** Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih naukov. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne, toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljeni so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani — toda druge spominjajo in spominjajo tudi sebe na sledeče: čeprav je razumski dokaz v celoti stviri resnice samo v oporo, čeprav se ga (branivci cerkvenih naukov) tako malo boje, da je tako dokazovanje za njihovo zavest pomembno orožje v njihovih rokah — vendar pa po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero pred razumskim dokazom —, tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor in bo imel v njej le slabotno oporo. Razum bo za sprejem resnice deloval pripravljajoče, bo širil njeno spoznanje in ji bo zagotavljal njeno zunanje priznavanje; a v vsem, kar delamo, moramo iskati duševne okrepitve, ne pa zgolj spoznanja...«<sup>66</sup>

O svojem stanju iz l. 1843 z ozirom na razumsko gotovost glede resničnosti božjega izvora katoliške Cerkve poroča Newman: »Gotovost je seveda končna točka, a dvom je neki razvoj. Nisem še bil blizu gotovosti. Gotovost je refleksivno dejanje, gotovost pomeni vedeti, da vemo. Te gotovosti, kolikor vem, nisem imel do časa blizu mojega sprejema v katoliško Cerkev.«<sup>67</sup>

Vstopil je v katoliško Cerkev zato, ker je po dolgotrajnem iskanju prišel do trdnega razumskega in življenjskega prepričanja, da je to prava Kristusova Cerkev. Hotel je biti poslušen vesti, tej glasnici božje volje;

<sup>65</sup> V pridigi po avgustu 1849; Mix. congr. 11; v: K I, 115.

<sup>66</sup> K I, 107.

<sup>67</sup> Ap. 134.

zato se je napotil tja, kamor mu je kazal razum in kjer je upal najti in je tudi dejansko našel umiritev človeškega teženja po resnici, po jasnosti, po smiselnosti in sreči življenja, čeprav mu seveda tudi kot katoličanu nikakor ni bilo prizaneseno z bridkostmi.

Nekako štiri leta po svojem prestopu v katoliško Cerkev govori v pridigi pretresljivo: »O, bratje moji, ako se hočete obrniti stran od katoliške Cerkve, h komu hočete iti? Ona je vaša edina nada na mir in varnost v tem zmedenem in menjajočem se svetu. **Nobene srede ni med njo in obupom nad resnico, ako človek svoj razum uporablja nepristransko.** Osebna religiozna mnenja morejo pač svoje dni slepiti množice in se prikazovati kot polne vtisa; nacionalne religije morejo kljub temu, da so brez ljubezni, pričarati silno veličino; tlačiti morejo zemeljska tla za stoletja in odvracati pozornost učenjaka ali spravljeni v zmedo njegovo sodbo. Toda za trajno se bo vendarle pokazalo, da je katoliška vera resnično prihod nevidnega sveta na ta svet. Ali pa, da ni nič pozitivnega, nič določenega, nič stvarnega v kateremkoli našem pojmu, npr. odkod prihajamo in kam gremo. Pusti katolištvo, in odpred pot, da postaneš protestant, unitarec, panteist, skeptik, v strašni, toda neizogibni zapovrstnosti. Izogniti se da tej zapovrstnosti le po kakem slučaju: bodisi da je to utemeljeno v tvojem položaju ali tvoji vzgoji ali v značaju tvojega duha; **izogniti se ji da le, če to, kar je verskega, sploh prepodiš iz svojega obzorja, če zatajiš svoj lastni razum, če posvetiš svoje mišljenje in težnje samo npravnim dolžnostim ali pa ga zapravljaš samo v poslih sveta.**

Torej pojdite in vršite svojo dolžnost z ozirom na sočloveka; bodite pravični, dobri, gostoljubni; dajajte dober zgled in imejte religijo v časteh, ker je ‚blagodejna za družbo‘; pojdite po svojih poslih, za svojim poklicem, za svojo zabavo; jejte in pijte, berite časopise... skrbite za bodočnost svojih otrok, pojdite domov in umrite — toda, ako ne marate imeti vere, potem se nikar ne spuščajte v preiskovanje o veri; in ne sanjajte o tem, da bi mogli dobiti vero, ako odklanjate to, da bi se priključili Cerkvi!

Raziskovati na kakem drugem potu ni priporočljivo, to ponavljam: vodilo bi vas le tja, kjer ni ne luči ne miru ne upanja; vodilo bi vas v globoko jamo, kjer sonce in mesec in zvezde ne sijajo in kjer ni več lepote neba — le mraz, otrplost, večna puščoba!«<sup>68</sup>

### c) »Po viharji vožnji sem dospel v pristanišče«

Tik pred prestopom v katoliško Cerkev je Newman, kakor je bilo že omenjeno, dovršil svoj obširni in z veliko erudicijo, obenem pa z genialno bistrino napisani »Essay on the Development of Christian Doctrine«. Zadnje besede v tem spisu so: »Čas je kratek, večnost je dolga.« In potem še Simeonov spev: »Nunc dimittis« (Lk 2, 29—32).

Res je samo z ozirom na večnost mogel Newman sprejeti nase tako velike žrtve, kakor jih je od njega zahteval prestop v katoliško Cerkev. Saj se je moral s tem odpovedati sijajnim in zelo donosnim službam, za katere je bil kakor ustvarjen in ki jih je vršil s takim veseljem; odtrgati se mu je bilo treba iz toplega kroga plemenitih in visoko izobraženih

<sup>68</sup> Mix. Congr. 13; v: K I, 138 sl.

prijateljev, izkoreniniti se takorekoč iz rodni tal svojega bitja in življenja.

L. 1846 je zapustil svoj tako ljubljeni Littlemore. Škof Wiseman, pozneje (1850) kardinal, mož temeljite izobrazbe in širokega srca, je čez nekaj časa nato poslal Newmana v Rim, da bi se tam izpopolnil v teologiji, v katero ga je uvajal tedaj najuglednejši teolog G. Perrone.

1847 je bil Newman posvečen v duhovnika. Po vrnitvi v Anglijo je v Maryvale ustanovil oratorij po zgledu sv. Filipa Nerija; potem še v Londonu in v Edgebastonu pri Birminghamu, kjer je prebil skoraj vse življenje, do svoje smrti 11. 8. 1890.

Kot katoličan je moral Newman v nekem oziru še več pretrpeti kakor kot anglikanec, kajti zdaj je bil premnogokrat tarča napadov in sumničenj z obeh strani, z anglikanske in s katoliške; s katoliške predvsem zaradi nesporazumljenj spričo globine njegovih spisov in spričo svojevrstnih stališč ob duhovnih pojavih tedanjega časa, stališč, ki jih zlasti irski katoličani nikakor niso mogli razumeti. Pa tudi zaradi popolne različnosti značajev med poznejšim kardinalom Manningom in njim samim je prišlo do mučnih nasprotij; in še zaradi spletkarjenj zoper Newmana deloma že zaradi tega, ker je bil Anglež, zoper Angleže pa so bili Irci že iz znanih zgodovinskih razlogov polni nezaupanja in se je to nezaupanje obračalo tudi zoper Newmana, dokler ga ni papež Leon XIII. l. 1879 imenoval za kardinala in s tem zadovoljil celo anglikance, ki so se še sami čutili s tem počlašene.

L. 1864 je Ch. Kingsley, profesor zgodovine in velik sovražnik katoličanov, v javnosti začel podtikati Newmanu neiskrenost in hinavščino glede verskega prepričanja. Newman se je čutil pred Bogom in pred svetom dolžnega, da ta napad temeljito zavrne. To je storil s knjigo »Apologia pro vita sua«, ki je postala najboljši vir za poznanje življenja tega genialnega in svetniškega moža.

V prvih štirih poglavjih te knjige opisuje, kako je polagoma iz anglikanizma prišel v katoliško Cerkev; potem pa v začetku zadnjega poglavja pravi:

»Odkar sem postal katoličan, seveda nimam več kaj pripovedovati o zgodovini svojih religioznih naziranj. S tem nočem reči, da je moj duh postal nedelaven in da sem nehal razmišljati o teoloških vprašanjih; pač pa da nimam zaznamovati nikakih sprememb in da nisem imel nikakih srčnih bridkosti. Živel sem v popolnem miru in zadovoljstvu, nikoli več nisem občutil kakega dvoma. Da je moj prestop povzročil v mojem duhu kako intelektualno ali moralno spremembo, tega ne morem reči. Tudi se nisem zavedal kake utrditve vere v temeljne resnice razodetja ali kakega večjega samoobvladovanja. Tudi nisem občutil večje gorečnosti kakor prej. **Bilo pa mi je, kakor da sem po vihrani morski vožnji dospel v pristanišče; in sreča, ki sem jo občutil nad tem pristanikom, ni nikoli prenehala.**«<sup>69</sup>

V dnevniku z dne 30. 10. 1867 toži sicer bridko, kako ga predstojniki ne razumejo. Toda takoj pristavlja: »Kar se mi je zgodilo, to ne moti moje notranje sreče; nasprotno, čudovito se je pomnožila ob teh zunanjih stvareh...«<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Ap. 147.

<sup>70</sup> AW X, 146.

Svojemu prijatelju, ki je bil še vedno ostal anglikanec, Mr. G. T. Edwardsu, nekdanjemu tajniku »Evangeličanske družbe«, je Newman že v visoki starosti, 24. 2. 1887, pisal: »... Nočem najinega dopisivanja končati, ne da bi pričeval za svojo odkritosrčno ljubezen in vdanost do katoliške Cerkve, čeprav mislim, da o tem ne dvomite. Ako bi hotel utemeljiti to neomejeno in brezpogojno predanost, kaj morem drugega reči, kakor da je velike sijoče resnice, ki sem se jih kot otrok naučil iz evangeličanskega nauka, sveta rimska Cerkev mojemu srcu vtisnila z novim, vedno močnejšim poudarkom? Cerkev je dodajala preprostim evangeličanskim naukom mojih prvih učiteljev, a pri tem ni ničesar zmanjšala, oslabila ali razveljavila. Nasprotno, v Gospodovem božanstvu in v njegovem odrešilnem delu, v njegovi resnični pričujočnosti v sv. obhajilu, v njeni božji in človeški oblasti sem našel moč, pribežališče, veselje in tolažbo, kakor to velja za vse dobre katoličane; evangeličanski kristjani imajo to le v slabotni meri...«<sup>71</sup>

Vse življenje je bilo Newmanu pot »ex umbris et imaginibus in veritate«, kakor se glasi njegov nagrobni napis, katerega si je sam določil. »Iz senc in podob do resnice« je dopotoval 11. avgusta 1890. Tako zvesto in junaško je bil poslušen vodstvu »blage luči« božje milosti, da je bil l. 1955 pri sv. stolici v Rimu uveden proces za razglasitev za blaženega. (Se nadaljuje)

#### Viri in literatura

(Navajam le to, kar mi je bilo dejansko pri roki.)

- John Henry Cardinal **Newman**: Apologia pro vita sua. Being a history of his religious opinions. New impression. Longmans, London 1904. — Okrajšano: **Ap**.
- John Henry Cardinal **Newman**: Meditations and devotions.<sup>4</sup> Longmans, London 1903.
- John Henry Cardinal **Newman**: Sermons preached on various occasions. New Edition. Longmans, London 1892.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Apologia pro vita sua. J. H. Kardinal Newman, Ausgewählte Werke (hrsg. von dr. Matthias **Laros**) I. Band. M. Grünewald, Mainz 1922. — Okr. AW I.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Max **Hofmann**: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. I. Teil. Ausgew. Werke (hrsg. dr. M. Laros) II. Bd. Grünewald, Mainz 1936. — Okr.: AW II.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Max **Hofmann**: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. II. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) III. Bd. Mainz 1940. — Okr.: AW III.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Else **Gutermuth**: Kirche und Wissenschaft (Idea of University). Ausgew. W. (hrsg. Laros) IV. Bd. Mainz 1927. — Okr.: AW IV.
- JžH. K. **Newman**-M. Ignatia **Breme** O. S. U.: Predigten der anglikanischen Zeit. Ausgew. W. (hrsg. Laros) V. Bd. Mainz 1925. — Okr.: AW V.
- J. H. K. **Newman**-Franz **Zimmer**: Predigten der katholischen Zeit. Ausgew. W. (hrsg. Laros) VI. Bd. Mainz 1924. — Okr.: AW VI.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens. I. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) IX. Bd. Mainz 1927. — Okr.: AW IX.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens. II. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) X. Bd. Mainz 1931. — Okr.: AW X. 7. in 8. zvezka Larosove zbirke Newmanovih Izbranih spisov v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani nimamo.

<sup>71</sup> AW X, 362 sl.

J. H. K. **Newman-G. M. Dreves**: Ausgewählte Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres und für die Feste des Herrn. Kempten und München 1907.  
J. H. K. **Newman-H. Riesch**: Die hl. Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkults. Regensburg 1911.

J. H. **Newman**, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingeleitet u. hrsg. v. H. **Tristram**. Übertr.: Benediktiner von Weingarten. Stuttgart 1959. Original 1856.

Iz raznih Newmanovih del, obsegajočih v izvorniku 40 zajetnih zvezkov, imamo pod posebnimi vidiki izbrane in v nemščino prevedene važnejše tekste v tehle važnejših knjigah:

a) J. H. Kardinal Newman: Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von Erich **Przywara** SJ. Übertr. von Otto **Karrer** SJ. I.—III. Bd. Freiburg i. Br. 1922 — IV. Bd.: »Einführung in Newmans Wesen und Werk« von E. Przywara. Fr. i. Br. 1922.

b) Kardinal J. H. Newman: Die Kirche, übersetzt von O. **Karrer**, Einsiedeln Köln, I.—II. Bd. 1945/6. — Okrajšava: K I ter K II.

c) J. H. Newman: Die Kirche und die Welt. Predigten, übersetzt von Th. **Haacker**; 2. Aufl. München 1940.

d) J. H. Newman. Auswahl und Einleitung von Walter **Lippgens**. (Fischer-Bücherei) Frankfurt/M. — Hamburg 1958.

Izmed važnejše literature, uporabljene v razpravi, naj bo navedeno sledeče:

H. **Tristram** et F. **Bacchus**: J. H. Newman, v: DThC XI/I, 327—398.

A. I. du P. **Coleman**: J. H. Newman, v: J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics IX (Edinburgh 1953) 355—359.

Dr. J. **Fabijan**: J. H. Newman. Ob stopetdesetletnici rojstva, v: Zbornik teol. fakultete v Ljubljani 1 (1951, tipkano) 181—192.

**Isti**: Sv. Tomaž Akvinski in J. H. Newman, v: ZTF v Ljubljani 8 (1958, tipkano) 12—26.

Uporabljene so bile tudi študije raznih poznavavcev Newmana, priobčene v »Newman-Studien«, I. Folge (Veröffentlichungen des Cardinal Newman Kuratorium. Hrsg. H. Fries und W. Becker). Nürnberg etc. 1948. — Okr.: Newman — St. I.

Prof. dr. J. Fabijan mi je dal na razpolago tudi svoj prevod Newmanove Apologije in Eseja o razvoju dogem, ki ju ima v rokopisu. Tu se mu za to lepo zahvaljujem. Apologija bo, če mogoče, izšla, vsaj stilografirana. Želeti bi bilo, da bi izšla v tisku, vsaj izbor; morda skupaj z izborom iz drugih Newmanovih del.



# Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka

Vekoslav Grmič

(Predavanje na proslavi sv. Tomaža)

**Summarium.** Homo etiam proxime sentiebat progressum in scientia empirica tanto solum possibilem esse quanto ille Deum et religionem reliquerit. Et progressus vere magnus adeptus est.

Sub influxu tanti progressus homo magnitudinis suae sibi conscius factus est. Quo ex facto atheismus postulatorius paulatim ortum duxit.

Sed nunc etiam sensus insecuritatis, timoris et desperationis hominem vexare incepit.

Quaestio magni momenti igitur est quomodo homo exitum ex condicione illa infirma reperturus sit, quia hoc modo vitam longius peragere sibi impossibile sit. Quam ob rem theologia homini huius saeculi multa dicere potest. Sane hoc in terminis eiusdem temporis faciendum est.

## Uvod

Teologija mora pospeševati rast in širjenje božjega kraljestva na zemlji, saj že sv. Tomaž pravi, da je »scientia practica et speculativa« (S. Th. 1 q1 a4). Zato jo mora do neke mere določevati tako v izraznem kakor celo v vsebinskem pogledu tudi duhovno ozračje časa, ki ga predstavljajo specifičnost kulturnega razvoja ter problemi in stiske, ki vplivajo na človeka, odmevajo v njegovi duši, oziroma usmerjajo njegovo mišljenje in čutenje v določeni zgodovinski dobi. Čim bolj se teologija tega zaveda, tem bolj čuti potrebo po konfrontaciji s časom, v katerem opravlja svoje poslanstvo. Če bi namreč to konfrontacijo opustila, bi se utegnilo zgoditi, da bi bila le teoretična veda, ki bi se zanjo zanimali samo poklicni teologi, in bi ne našla nobenega stika s praktičnim krščanskim življenjem, kaj šele, da bi ga usmerjala.

Drugič je gotovo, da človeka kot božjo stvar, ki je vrhu tega povzdignjena v nadnaravni red, določuje nekje v globini odnos do Boga. Ta odnos prihaja do izraza direktno ali indirektno, zavestno ali podzavestno tudi v njegovem razmerju do narave, sveta in zemeljskega življenja, pa naj gre za zavestno pozitiven ali negativen odnos do Stvarnika, kar zadeva človekovo svobodno odločitev. Tako je tudi v tem pogledu potrebno, da se teologija vpraša, kateri duhovni tokovi vplivajo na človeka, katera dejstva v njem odmevajo in zakaj, ker le potem lahko govori o večnih resnicah sodobno in bo njena govorica učinkovita. Le tako potem teologija pomaga uspešno zdraviti rane, ki jih morda prizadevajo človekovi duši ti vplivi, oziroma varuje človeka pred njimi, na drugi strani pa pravilno uporablja vse tisto, kar je v teh vplivih pozitivnega za njeno poslanstvo ali lahko pozitivno postane.

Teologija sv. Tomaža je bila nekoč v tem oziru kar najsodobnejša, tako glede izražanja kakor glede vprašanja, ki jih je obravnavala z vidika večnih resnic, ter načina, kako jih je obravnavala. Prav ta ozir na človeka

in njegove časovne specifičnosti ji je v precejšnji meri pripomogel do trajne veljave. Zato tudi danes nikakor ne moremo reči, da je tomistično obravnavanje teoloških vprašanj, njegovo izrazoslovje in njegovo osvetljevanje razodetega nauka za sedanjega človeka popolnoma neprimerno, nerazumljivo, nesodobno. Nesodobnost v današnjem času bi sholastičnemu obravnavanju teoloških vprašanj lahko očitali samo takrat, če bi teologi danes ne upoštevali najgloblje težnje svojega velikega učitelja po sodobnosti in ne bi v skladu z njo naprej gradili in razvijali, kar je sv. Tomaž začel. Pravilno pravi K. Rahner: »Da so naši šolski učbeniki malo živi, da malo služijo oznanjevanju in pričevanju, to ne prihaja od tod, ker podajajo preveč sholastične in znanstvene teologije, marveč, da tega premalo nudijo, in sicer zato, ker ti učbeniki danes ostajajo včerajšnji učbeniki in zaradi tega tudi tistega, kar je včerajšnjega, ne morejo več ohraniti čistega.«<sup>1</sup>

Zanimivo je na primer, kar ugotavlja Daniélou glede sorodnosti kljub na videz diametralnemu nasprotju med tomizmom in miselnostjo P. T. de Chardina. Takole pravi: »Če motrimo miselne procese, ki se skrivajo pri T. de Chardinu za njegovimi formulacijami, uvidimo njihovo čudovito sorodnost s tistimi miselnimi procesi, ki prevladujejo v aristotelsko-tomistični filozofiji. Tudi tam je na začetku fizikalno biološka analiza. Tudi ona dojema (razume) metafizične stvarnosti v nadaljevanju teh analiz, in sicer s pomočjo analogije. Teilhard torej po mojem mnenju ohrani osnovno usmerjenost 'cerkvene filozofije'. Osvobodi jo samo jezika, ki si ga je sposodila od preživele znanosti, da jo izrazi v novem jeziku, v jeziku nove znanosti.«<sup>2</sup>

Primerno je torej, da si prav na praznik sv. Tomaža postavimo vprašanje, kakšna je duhovna situacija sedanjega človeka s teološkega vidika.

Kratko se bomo ozrli na tista dejstva, ki danes takorekoč usmerjajo človekovo mišljenje in čutenje. Premislili bomo, kakšne so teološke osnove teh dejstev in njihovih vplivov, kakšne so potem tudi v tem pogledu perspektive za vero ter naloge za teologijo.

Seveda ne more biti ta razprava v okviru enega predavanja izčrpna. Omejiti se hočem le na tri dejstva, ki se mi zdijo najznačilnejša za duhovno situacijo sedanjega človeka. Ta dejstva so:

1. napredek eksperimentalne znanosti in človekovo gospostvo nad naravo,
2. težnja po popolni avtonomiji človeka,
3. občutek negotovosti.

### **Napredek eksperimentalne znanosti in človekovo gospostvo nad naravo**

Huizinga pravi v svoji knjigi, ki jo je napisal že l. 1935 in ima v nemščini naslov »Im Schatten von morgen«, naslednje: »Učeni Epimenides, ki bi se okr. l. 1879 umaknil v svojo votlino in bi tam prespal osemkrat po sedem let, bi danes ob prebujenju komaj še razumel celo znanstveni jezik na enem samem področju. Pojmi iz fizike, kemije, filozofije,

<sup>1</sup> K. Rahner, n. d., *Schriften zur Theologie I*, 16.

<sup>2</sup> J. Daniélou, n. d. 519.

psihologije, jezikoslovja, da naštejemo le nekatere, bi mu bili sami neznan glasovi. Vsakdo, ki si predoči pregled terminologije svoje stroke, takoj spozna: besede in predstave, ki jih sedaj dnevno uporablja, še pred štiridesetimi leti niso bile znane... Če v miselni podobi postavimo današnje stanje vse znanosti nasproti tistemu, kakršno je bilo pred pol stoletja, potem ne more biti niti trenutek dvoma o tem, ali je njena sprememba pomenila napredek, stopnjevanje, obogatitev. Znanost je glede obsega postala bogatejša in glede vsebine globlja. Vrednostna sodba v njej je lahko samo pozitivna. Tako pa se pokaže naenkrat nenavadna konsekvence: od resničnega, pozitivnega napredka ne more priti duh več nazaj ali hoteti nazaj priti.«<sup>3</sup>

Tako je zapisal svoje misli o napredku znanosti ta kulturni filozof l. 1935. Danes bi svojo sodbo napredku znanosti v prid gotovo podal še izraziteje.

Človek si v zadnjem času zmagovito utira pot v veselje in prodira v skrivnosti najmanjših delcev snovi ter sprošča na tak način prej komaj sluteno energijo. Vsak dan smo priče novih uspehov človeškega raziskovanja narave. Polet znanstvenega razvoja gre daleč preko trenutnih potreb in zahtev praktičnega življenja.

Človek postaja torej vedno bolj gospodar nad naravo, ki ga je nekoč navdajala z občutki neznanskosti in numinoznosti.

Guardini pravi v knjigi »Freiheit-Gnade-Schicksal«: »Kolikor je spoznanje prodrlo do zakonitosti naravnega dogajanja, toliko je razpadla mitološka podoba sveta. Z njo je propadlo nekaj velikega, izginil pa je tudi mučen strah, ki je moril življenje v njegovih globinah, kar pa seveda občudovalci mita radi prezrejo. Spoznanje bitnih zakonitosti je človeka streznilo, dalo pa mu je tudi novo svobodo in dostojanstvo.«<sup>4</sup>

Z razvojem znanosti v 20. stoletju seveda ni izginila samo vsaka senca mitološke podobe sveta, ampak tudi sleherna sled srednjeveškega odnosa do narave in v pretežni meri celo karakteristične poteze pogleda na naravo v novem veku.

Človeku dvajsetega stoletja je tuj simboličen značaj stvarstva, ki bi v primeri z absolutno stvarnostjo Boga in obljubljenim večnim življenjem ne imelo nobenega samostojnega pomena in samostojne vrednosti, kakor je to veljalo prav v srednjem veku. Tuja pa mu je postala tudi predstava o naravi kot o nečem absolutnem, v svojih globinah skrivnostnem, materinskem, božanskem in zato nedotakljivem.

Danes gleda človek na naravo »brez vseh pridržkov, stvarno, kot na torišče in snov za dejavnost, v katero vrže prav vse, brez ozira na to, kakšen bo izid, za dejavnost prometejskega značaja, pri kateri gre za biti in ne biti.«<sup>5</sup> Narava je dana človeku v roke, da mu služi, oziroma, da on nad njo gospoduje in se pri tem prav nič ne ozira na neke nedotakljivosti, ki jih je poznala nekdanja predstava o naravi. V takšnem odnosu do narave so pač dane vse možnosti za razvoj naravoslovnih ved in za človekovo gospodstvo nad naravnimi silami.

<sup>3</sup> N. d. 46/47.

<sup>4</sup> N. d. 176.

<sup>5</sup> Guardini, Das Ende der Neuzeit, 65.

Tako vidimo, da je razvoj človekovega odnosa do narave in njenega obvladanja šel v zgodovini v tej smeri, da se človek vedno bolj zave, da je gospodar na zemlji. Težnja po tem gospostvu je pravzaprav osnovno gibalno vsega njegovega prizadevanja v tem pogledu.

Biti gospodar je pač njegova naloga, njegovo poslanstvo, ki mu ga je dal sam Bog. Ne gre tukaj samo za neko zapoved ali naročilo, ampak obenem za karakteristično lastnost njegove bogopodobnosti. Zato lahko rečemo, da bi človek nehal biti človek, če bi te težnje sploh ne imel in če bi se na ta ali oni način ne odražala v njegovem življenju.

V 1. poglavju Geneze beremo v 6. vrstici: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!«

Že na tem mestu je čisto jasno izražena zveza med človeško bogopodobnostjo in gospostvom na zemlji.

Kljub temu pa je Bog dal človeku še posebno naročilo, ko je govoril Adamu in Evi: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mojz 1, 28)

Schmaus pravi dobro: »Posledica človekove ontološke bogopodobnosti je po poročilu o stvarjenju njegov položaj gospodarja na zemlji... Ta tekst vključuje dejstvo, da Bog ni dal svetu dovršene podobe. Izročil je marveč svoje delo človeku, da ga nadaljuje. Nadaljuje naj, kar je Bog začel. Bog je človeku izkazal veliko zaupanje, ko mu je dal nalogo, da sopolnjuje svet. Človeku pripada težka odgovornost za stanje sveta.«<sup>6</sup>

Ne velja pa to samo, kolikor je človek naravno Bogu podoben, ampak tudi, kolikor je povzdignjen v nadnaravni red in je nadnaravno podoben Bogu. Bog je Gospod in kolikor je človek deležen božjega življenja, ima delež pri božjem gospostvu, prihaja po njem na zemljo božje kraljestvo, se uveljavlja v njegovem življenju tisti tok zgodovine, ki vodi v smer povečanja božjih otrok in »novemu nebu in novi zemlji« naproti.

Popolno gospostvo je dosegel v tem pogledu nad naravo Kristus s svojim povečanjem, človek pa se bliža temu cilju po zvezi s povečanim Gospodom.

To nadnaravno gospostvo ne zanika in ne uničuje naravnega gospostva, ampak ga dopolnjuje in dviga na višjo stopnjo ter mu daje zadnji smisel. To uvidimo takoj, če se nekoliko poglobimo v pojem gospostva.

Gospostvo vključuje tako dejanja razuma kakor volje. Kdor namreč hoče res gospodovati nad neko stvarjo, mora to stvar poznati, drugič pa tudi imeti v sebi dovolj moči, da to stvar in njeno delovanje tako usmerja in uporablja, da doseže zaželjeni namen, ki je neka dobrina. Če torej hoče biti človek res gospodar na zemlji, se mora potruditi, da čim bolj spozna naravo in čim globlje prodre v njene zakonitosti. Obenem pa mora iskreno hoteti uporabo pridobljenega znanja tako uravnati, da mu bo prinesla resnično srečo, kajti to je tisto, kar človek končno vedno išče. Tako pa se nam naenkrat razkrije ambivalenca napredka eksperimentalne znanosti in razvoja v smeri vedno večjega gospostva človeka nad naravo. Človek namreč lahko uporabi svoja spoznanja sebi v srečo ali v nesrečo.

<sup>6</sup> Schmaus, n. d. 372/373.

V knjigi »Das Ende der Neuzeit« pravi Guardini: »Narava je izgubila značaj nečesa tujega in nevarnega ter postala torišče neizčrpnega bogastva dobrin, neprestanega delovanja obnovitvene sile in čiste izvirstnosti, vsega tega, kar je novi vek gledal v njej. Potem pa se je razmerje zopet obrnilo. V toku zgodovine je prišel človek ponovno do nevarnega področja. Pojavila pa se je ta nevarnost prav zaradi njegovih prizadevanj in oblikovanj, ki so prvo nevarnost premagale, zaradi kulture namreč... Gospodovati se pravi neko danost obvladati. Ta zmožnost pomeni, da človek onespособi neposredne učinke določene bitnosti, ki so naravnani proti našemu življenju, oziroma, da jih usmeri v skladu z zahtevami tega življenja. To se je v odločilni meri zgodilo. Človek ima neposredne učinke narave pretežno v rokah. Nima pa v rokah posrednih: gospostva samega nad njimi. Ima oblast nad stvarmi, ne pa, da rečemo bolj odkrito, nima še gospostva nad svojo oblastjo.«<sup>7</sup>

Kako človek uporabi svoje gospostvo nad naravo je končno odvisno od tega, kako gleda nanj: ali ga pojmuje kot nekaj podarjenega od Boga, za kar je Bogu odgovoren, kar ga tudi naj k Bogu vodi, ali kot nekaj, kar je popolnoma njegovo, o čemer odloča pravzaprav le samovolja posameznika ali skupine ljudi.

Človek mora znati tudi sebe obvladati, mora imeti dovolj moralne moči, da se pri uporabi dosežkov znanosti ne ozira samo na trenutne koristi, ne samo na potrebe in zahteve svojega jaza. Nikdar ne sme pozabiti, da nosi tudi ta dar v »prsteni posodi« in da je zato potrebna precejšnja mera popolnosti, če hoče v sreči uživati njegove sadove. Takšna popolnost pa ima svojo končno utemeljitev edinole v veri, moč pa ji daje milost.

Vera razen tega daje resnično vrednost vsemu človekovemu prizadevanju pri osvajanju narave, saj človek potem vse to vrši v zavesti, da na tak način posluša božjo govorico, ki prihaja iz stvarstva, občuduje lepoto in dobroto tistega, ki ga je ustvaril, izvršuje božje naročilo in daje Bogu čast. Takšno gospostvo pa vodi človeka h končnemu namenu in zato tudi k deležu pri popolnem gospostvu nad naravo, saj vsa narava »željno pričakuje razodetja božjih sinov«, ko »se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva in pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok«.

Nadnaravno gospostvo torej kar najpopolneje dopolnjuje naravno gospostvo nad naravo in v sedanjem redu, v katerem ima človek nadnaravni smoter in je vse stvarstvo eshatološko usmerjeno, mora biti naravno gospostvo povzeto v nadnaravno. Čim bolj pa se uveljavlja naravno gospostvo, tem bolj postaja tudi jasno, kako je ta dopolnitev primerna in celo za človekovo časno srečo potrebna. V visoko razviti civilizaciji se ob vprašanju morale in nemorale, zato končno ob vprašanju vere ali nevere odloča vprašanje biti ali nebiti v polnem pomenu besede.

Tako je dodeljena krščanstvu in obenem teologiji zahtevna in kar najodločilnejša vloga, da s svojo lučjo, ki kaže človeku večne perspektive in utemeljuje nedotakljive življenjske norme, razsvetljuje temo, ki obdaja človekovo eksistenco in dobi še pred nedavnim nesluteneга gospostva nad naravo. Že z odkrivanjem transcendentnih osnov in ciljev tega gospostva lahko teologija uspešno pripravlja Kristusu pot tudi v dušo človeka, ki

<sup>7</sup> N. d. 95/96.

je očaran od uspehov znanosti in tehnike in zato zaverovan samo v ta svet. Prav ta pijanost od uspehov znanosti in zaverovanost samo v ta svet pa sta karakteristični za sedanjega človeka, osvajačca vesolja, Prometeja 20. stoletja.

### Težnja po popolni avtonomiji

Vzporedno s pravkar opisanim razvojem je šel še drug razvoj, ki pa v resnici pomeni odkrito zlorabo človekovih gospodstvenih pravic na zemlji.

Čim bolj je namreč človek obvladal naravo, tem bolj se je zavedel svojih sposobnosti, posebno še svobode in zbudila se je v njem želja po popolni, neustvarjeni svobodi, po avtonomiji, kar zadeva Boga.

Odločitev »ne bom služil« in želja »biti-brez Boga-kakor Bog« sta se sicer v zgodovini vedno ponavljali, v obliki nekega splošnega razpoloženja pa sta prišli do izraza šele v času, ko se je človeka polastilo prepričanje, da »Bog ne sme eksistirati in naj ne eksistira zaradi človekove odgovornosti, zaradi njegove svobode in njegove naloge, zaradi smisla njegove eksistence«, kakor je o tem prepričanju zapisal M. Scheler.<sup>8</sup>

Tako je nastal postulatorični ateizem, katerega miselnost bi lahko izrazili s sledečim silogizmom: Če naj bom jaz, potem Bog ne more biti. Jaz pa moram biti. Torej Bog ne more in ne sme biti.

Nietzsche je v skladu s tem prepričanjem naravnost strastno oznanjal, da je Bog mrtev.

Miselnost postulatoričnega ateizma danes močno odmeva v duhovnem ozračju in vpliva na duševnost sedanjega človeka. Najizrazitejšo obliko pa je dobila ta miselnost v ateističnem eksistencializmu.

Camus pravi v svojem delu »Le mythe de Sisyphe«: »Vprašanje svobode nima samo na sebi nobenega smisla. Je namreč na popolnoma drug način povezano z vprašanjem Boga. Rešitev vprašanja, ali je človek svoboden, zahteva, da vemo, ali sploh lahko ima nad seboj gospodarja. Posebna absurdnost tega vprašanja je v tem, da pojem sam, ki omogoča vprašanje svobode, istočasno temu vprašanju vzame vsak smisel. Pred Bogom je namreč vprašanje svobode manj aktualno kakor vprašanje zla. Zato poznamo le alternativo: Ali nismo svobodni in vsemogočni Bog je odgovoren za zlo, ali pa smo svobodni in odgovorni, Bog pa potem ni vsemogočen. Ne morem razumeti, kaj naj bi svoboda še pomenila, če bi mi bila podarjena od nekega višjega bitja.«<sup>9</sup> Svoboda in odgovornost torej izključujeta možnost eksistence objektivnega, transcendentnega Boga.

V Sartrovi drami »Les Mouches« izjavlja Orest: »Nisem niti gospod niti suženj. Sem svoja lastna svoboda. Komaj si me ustvaril, že sem nehal biti tvoj. Svoboden sem, onstran strahu in preteklosti. Svoboda sem in popolnoma edin s seboj . . . Sebi sem tujec, izven vsakega kozmičnega reda, brez odpuščanja, brez kakršnegakoli drugega zatočišča kakor samega sebe. Ne vrnem se več pod oblast tvojega zakona, ker sem obsojen, da ne smem poznati drugega zakona kakor le svojega. Jupiter, jaz sem namreč človek in vsak človek mora iznajti svojo lastno pot.«<sup>10</sup> Resnična človekova svo-

<sup>8</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 44.

<sup>9</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 78.

<sup>10</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 106.

boda se začne tam, kjer preneha božja eksistenca. Ta ugotovitev za Sartra ni nič nenavadnega, saj je tako strasten borec za popolno svobodo, da prihaja do zaključka: »Izvirni greh je, da sem se pojavil v svetu, v katerem biva še nekdo drug.«<sup>11</sup>

Na vprašanje globljega vzroka, zakaj je človek prišel do zaključka, da ne sme biti Boga, če naj bo on sam kot svobodno bitje, odgovarja Guardini takole: »Pred čim se pravzaprav brani ta človek, ko ne mara, da bi ga Bog gledal? Brani se pred popolnoma drugim (der Andere), pred nekom, ki je heteros. Noče biti heteronomen in zato ima enako prav, kakor nima prav, če hoče postati avtonomen. V odnosu do Boga je heteronomija prav tako napačna kakor avtonomija. Moj jaz ne more biti pod (nasilno) oblastjo nekoga drugega, pa čeprav je ta drugi Bog. Da, v tem zadnjem primeru že celo ne more biti pod oblastjo. Ni pa res, da bi zato ne mogel biti pod njegovo oblastjo, ker je moja oseba popolna, ampak zato ne, ker ni takšna. Prav zato, ker moj jaz ni resnično in trdno zasidran v sebi, mu postane navzočnost drugega nevarna. To dejstvo se lahko odraža kot negotovost, strah, prekletstvo, pa tudi kot nasprotje tega, kot upor... Glede na takšen položaj ima človek svoj prav. Ne more namreč živeti, če ga gleda nekdo drug, ki je stalno navzoč. V tem pogledu pomeni upor naravnost silobran. V ozadju pa je še nekaj globljega. Misel in občutje, ki gledata v Bogu mogočnega drugega, pomenita najprej zmoto mišljenja in napačnost čutenja, za njima pa se je skrivaj tako preoblekel resničen upor proti Bogu, da bi potem mogel nastopati kot upravičen silobran. Na tak način, da je človek Bogu prisodil vlogo popolnoma drugega, se je izvršil upor. Bog pa ni popolnoma drug, ampak Bog. Od tega spoznanja zavisi spoznanje stvarstva in samospoznanje človeka. Bog je edino bitje, o katerem ne morem reči, da sem jaz to, do česar končno vodi vsaka težnja po avtonomiji, o katerem pa tudi ne morem reči, da je v odnosu do mene drug, v čemer je bistvo heteronomije... Kot Bog je stvari tako blizu, da zanj ne moremo uporabiti kategorije, ki jo izražamo z »biti drug« (des Anderer-Seins), kakor ne kategorije »biti enak (isti)« (des Gleicher-Seins). Če Bog ustvari končno bitje, ne postavi s tem popolnoma drugega poleg sebe... Stvariteljska energija njegovega dejanja me napravi za mene samega. S tem, da se on sklanja k meni z močjo svoje ljubezni, postanem jaz »jaz« in sem v sebi. Moja posebnost je zakoreninjena v njem, ne v meni. Če me Bog gleda, ni tako, kakor če človek gleda drugega človeka, dovršeno bitje drugo dovršeno bitje, temveč me božje gledanje ustvarja... Pojem Stvarnika, ki izraža odnos Boga do človeka, pove dvoje: prvič, da ima človek res svojo lastno bit, drugič pa in obenem, da Bog ni drug, poleg njega, ampak je brezpogojen izvir njegove biti in mu je bliže, kakor si je človek sam sebi.«<sup>12</sup>

Novější teologi poudarjajo, da je med človekom in Bogom kakor sploh med vsako stvarjo in Bogom naravnost transcendentalna relacija, to se pravi, da pomeni za ustvarjeno bitje eksistirati isto kakor biti v celoti odvisen od Boga, kar prihaja potem do izraza v nauku o božjem ohranjanju sveta in njegovem sodelovanju z delovanjem stvari kakor tudi

<sup>11</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 125.

<sup>12</sup> Welt und Person, 38—41.

v nauku o božji previdnosti. Torej je Bog res stvarstvu ne samo blizu, ampak je kar najbolj neposredno v njem navzoč, nekako imanenten, kakor je to močno poudarjeno že v sv. pismu SZ, in ni z ozirom na stvar nekdo drug, temveč tisti, po čigar navzočnosti ali delovanju stvar sploh eksistira. Kolikor je človek povzdignjen v nadnaravni red, dobi ta navzočnost še posebno obliko.

Da je Bog lahko postal nekdo drug, da je bil tako rekoč izrinjen iz stvarstva, to je omogočil do neke mere razvoj znanosti in odnos, ki ga je človek zavzel do narave v novem veku. Svet je namreč na prvi pogled dovolj popoln, da more zbuditi vtis, da si zadošča in da je zato Bog nepotreben. »Če bi bil svet delo nepopolnega bitja, bi povsod čutili, da je šušmarsko delo, prav zato pa bi potem tudi jasno spoznali, da je narejen,« pravi Guardini.<sup>13</sup>

Pot v ateizem te ali one vrste je seveda vodila preko deizma v najrazličnejših oblikah. Počasi, pa zanesljivo si je Bogu odtujeno srce gradilo razumsko opravičilo svojega odpada.

Kakor se je prvi človek po grehu skušal skriti pred Bogom, ker mu je greh spremenil božjo bližino v odtujenost od Boga in iz Boga naredil nekoga nezaželenega in tujega, tako moramo končno reči, da se tudi danes v postulatoričnem ateizmu javlja na ta ali oni način misterij greha, ne da bi s tem hoteli reči, da gre povsod za subjektivno krivdo.

Kljub temu pa moramo reči, da tudi v tem pogledu ni duhovna situacija sedanjega človeka tako brezupna, kar zadeva vero, kakor se na prvi pogled zdi. Prav zagovorniki postulatoričnega ateizma odkrivajo namreč globoko prigradnost in nezadoščenost vse bitnosti. To je tisti »nič«, ki razjeda bitje, kakor to pravi Sartre. Podoba sveta, kakršna se odraža iz dosežkov eksperimentalne znanosti, je vse prej kakor nasprotna pojmu stvarjenja in Boga sploh. O evoluciji pravi Chardin, da nujno in v celoti zahteva svojo točko Omega-Boga. Tako se danes človeku pravzaprav že zelo ruši »ohišje« (Gehäuse), ki si ga je zgradil, da utemelji in opraviči svoj upor proti Bogu. Na drugi strani pa mu bo gotovo prav pravilen pogled na Boga Stvarnika odprl tudi srce zanj, tako da bo Bog zopet zaželen. »Če naj postane vera v Boga Stvarnika in Odrešenika živa, potem ga morajo ljudje spoznati po njegovem pravem bistvu in v njegovi skrivnosti; morajo pa tudi sebe razumeti po svojem resničnem odnosu do njega in dojeti, da imajo od njega svojo svobodo in svoje dostojanstvo,«<sup>14</sup> da so svobodne osebe, da so gospodarji zemlje, ker in kolikor Bog tako hoče, ker je njegova ljubezen do njih osebna, ker se bogopodobnost odraža v njihovem življenju.

### Občutek negotovosti

Občutek negotovosti je tretje karakteristično dejstvo za duhovno situacijo sedanjega človeka, saj lahko opravičeno rečemo, da napolnjuje bolj ali manj vse duhovno ozračje in dobiva često obliko pravega strahu.

Nastane ta občutek tedaj, če se človek kakorkoli zaveda, da živi v okolju, ki je nenaklonjeno ali utegne postati nenaklonjeno njegovim tež-

<sup>13</sup> Welt und Person, 34.

<sup>14</sup> Guardini, n. d. 44.



njam in sploh njegovi eksistenci, ali pa se zaveda delovanja takšnih sil v sebi.

Mi si hočemo na tem mestu kratko ogledati glede na občutek negotovosti dejstva, ki smo jih doslej obravnavali. Gre torej za občutek negotovosti, kolikor se pojavlja kot posledica razvoja znanosti in človekovega gospostva nad naravo kakor tudi kot posledica človekove težnje po popolni avtonomiji ali odpada od Boga.

1. Že razvoj sam zbuja negotovost in postavlja vprašanja: Do kod in kam, kaj bo prinesel razvoj, kakšen je njegov smisel? Zato pravi Chardin: »Če se hoče naš duh prilagoditi smernicam in obzorjem, ki so zrasla v neizmernost, se mora odpovedati prijetnosti zaupne ožine. Vse stvari, ki jih je s toliko preudarnostjo uredil na dnu svojega majhnega notranjega sveta, mora spraviti v novo ravnotežje. Ker zapušča temno kamro, je kakor oslepljen od svetlobe. Naenkrat stopi na vrh stolpa in strah se ga polasti. Omotica in zmedenost. Vsa psihologija modernega nemira se da razložiti iz njene nenadne konfrontacije s prostorom-časom... Najgloblja korenina nemira v modernem svetu, lahko sedaj dodamo, je v tem, da človek ni gotov in niti ne vidi, kako bi naj bil gotov, da je končni smoter, zadovoljiv končni smoter tega razvoja.«<sup>15</sup>

2. Ob prodiranju razuma v tajne narave in ob razčlenjevanju njenih sestavnih delov in zakonitosti se množi tudi tisto, kar je še neodkritega in skrivnostnega. Z zakonitostmi se obenem pojavljajo tudi številne možnosti.

3. Človek mora pri praktični uporabi odkritih zakonitosti in sil vedno znova priznati svojo neboglenost. Odkritja ga često preraščajo in postavljajo pred najtežje probleme.

4. Današnjega človeka razvoj znanosti in tehnike naravnost opaja, zato ne najde več časa zase in za oblikovanje svoje osebnosti, čeprav razvoj znanosti in razvoj človekovega gospostva nad naravo zahtevata od človeka visoko stopnjo moralne zrelosti, ker sicer lahko dobi njegovo gospostvo nad naravo podobo satanskega »ne bom služil« ne Bogu in ne sočloveku, ampak samo svojemu popačenemu »jazu«. Prav sodi Guardini, ko pravi: »Nevarnost je bistven element prihodnje podobe sveta in če jo pravilno pojmuje, daje tej novo resnost. V bodoče ne bo nikdar več mogoča človeška eksistenca, ki bi ne bila docela v nevarnosti.«<sup>16</sup> — »Znanost in tehnika sta dali na razpolago naravne energije in tudi človeške v toliki meri, da lahko pride do popolnih uničenj, z neizmernim obsegom, tako akutnih kakor kroničnih. S polno pravico lahko rečemo, da se sedaj začne novo obdobje zgodovine. Odslej in za vedno bo človek živel ob robu stalno naraščajoče nevarnosti, ki tiče njegovo eksistenco v celoti.«<sup>17</sup>

5. Ker je človek tega velikega časa v precejšnji meri zavrgel vero v Boga in sredstva, ki bi mu pomagala, da bi bil kos svoji nalogi, je nevarnost še večja in občutje negotovosti še silnejše. Seveda je mogoče, da bo prav to dejstvo pripomoglo, da se bo človek prej v pravem pomenu besede zresnil in povrnil na pravo pot, ki jo utemeljuje in omogoča samo živa vera.

<sup>15</sup> P. T. de Chardin, n. d. 217—220.

<sup>16</sup> Die Macht, 94.

<sup>17</sup> Das Ende der Neuzeit, 96/97.

V resnici je namreč najgloblji vzrok naravnost kozmične negotovosti to, da je človek zavrgel Boga in se tako znašel v praznem prostoru, v temi, ki skriva v sebi najrazličnejše nevarnosti. Tam, kjer bi moral biti Bog, je »nič«, a tragično je to, da ni prazen nič. Condrau pravi v svoji knjigi »Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie«, da se občutek negotovosti, oziroma strahu pojavi, če ima človek zavest, da situacija, ki ga obdaja, ne predstavlja nobene varnosti ali zavetja. Če govorimo o varnosti ali zavetju, pa ne smemo misliti samo na prijazno zunanje okolje, temveč je to plod zavesti reda, ki človeka obdaja, je plod usmerjenosti k višjim smotrom in perspektivam, ki pa si jih človek ni sam določil, je torej kratko plod vere.<sup>18</sup> Psalmist je zapisal o izprijenih ljudeh, ki »Boga ne kličejo«: »Trepetalı bodo od strahu tam, kjer ni vzroka za strah« (Ps 52, 6).

Zato končno ne bodo človeku pomagali nobeni zasilni izhodi in navidezna zavetja, oziroma poskusi, kako bi se znebil odgovornosti in občutka negotovosti ter nevarnosti. Takšnih poskusov je danes veliko: od uživanja mamil preko izživljanja v najrazličnejših strasteh do naravnost religiozne predanosti raznim svetovnim nazorom in izgubljanja v masi. Prav število teh poskusov, beganje iz ene skrajnosti v drugo in združevanje največjih kontrastov v tem pogledu pa dokazuje, da so vsi ti izhodi nezadostni in da človeka samo trenutno pomirijo. Razumljivo, človek je ontološko Bogu podoben, zato se ne more odpovedati temu, da živi kot oseba, ki je za svoja dejanja odgovorna. Vsaj popolnoma in za stalno se mu to ne posreči. Ker je ontološko Bogu podoben, je tudi miren, zadovoljen in se počuti varen samo takrat, kadar se njegovo življenje odvija v skladu z božjo voljo in tudi v njegovem življenju prihaja do izraza bogopodobnost. V nasprotnem primeru je ogrožen.

Tako vidimo, kako postaja duhovna situacija sedanjega človeka prav zaradi občutka negotovosti končno odprta za Boga, ki sveta ni samo ustvaril, ampak ga tudi ohranjuje in vlada, ki je človeku dal zmožnosti in naročilo, da gospoduje stvarjem na zemlji in si zemljo podvrže, ki je zato tudi porok, da bo to gospodstvo človeku »pripomoglo k dobremu«, če ga bo izvajal v skladu z njegovo voljo.

Občutek eksistenčne negotovosti ali strahu pripravlja vsaj indirektno v sedanjem človeku prostor za Boga, kolikor ga disponira za resen premislek in razgovor, tudi o verskih stvareh in ga odvrta od pretiranega zaupanja vase in napuha. Sv. Tomaž dobro pravi v S. Th. 1 2 q44 a2: »Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter; uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit (homines) . . .« V 2 2 q19 a9 pa odgovarja na 4. objekcijo: »Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. X, 14, Initium superbiae hominis apostatare a Deo, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius . . .«

Prej ali slej se bo človek moral iskreno odločiti za Boga, če bo sploh hotel še uspešno nadaljevati s svojim gospodvom nad naravo in ne v

<sup>18</sup> Prim. J. Rudin, n. d. 268.

obupu končati. To je dilema, do katere vodi razvoj. Občutek negotovosti, oziroma strahu pa človeka pripravlja, da bo vedno bolj razumel to dilemo in se končno le oklenil njega, o katerem pravi psalmist: »Iskal sem Gospoda in me je uslišal ter me otel vseh mojih strahov« (Ps 33, 5).

Naloga teologije je, da postavi v središče svojega učenja ali oznanjevanja verskih resnic vedno med nami navzočega Kristusa, kakor govori o njem sv. Pavel posebno v listu Kološanom: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, 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 zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj in on je glava telesu, Cerkvi; on je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 15 sl.).

V takšnem pogledu na Kristusa so kakor v žarišču strnjene vse ostale resnice, ki smo jih omenili in so za sedanjega človeka še v prav posebnem pomenu odredilne.

## ZAKLJUČEK

Kakor se je nekoč človek začel oddaljevati od Boga in pozabljati na njegovo vsepričujočnost ter odvisnost vsega od njega, da bi si tem hitreje in nemoteno podvrgel zemljo in ji zagospodoval, tako ga sedaj uspehi v tem prizadevanju naravnost **silijo**, da se povrne nazaj k Bogu.

Deloma se seveda ta povratak dogaja zaenkrat še bolj indirektno kakor direktno, če odmislimo mnoge resne znanstvenike, ki jim prav znanost kaže pot k Bogu. Tako človek na primer skuša v medsebojnih odnosih uresničiti tiste ideale, ki bi mu res zagotavljali uspešen in srečen razvoj njegovega gospostva nad naravo, ki pa jih more objektivno utemeljiti samo vera, kakor smo rekli. Ker prav napredek znanosti in tehnike postavlja v ospredje človeško skupnost, družbo, je omenjeno dejstvo tem važnejše. Resnični humanizem, čeprav ga mnogi želijo uresničiti brez Boga, je problem našega časa. V Camus-jevem delu »La Peste« izjavlja Tarrou: »Brez Boga biti svetnik je edini resnični problem, ki ga danes poznam.«<sup>19</sup> Vprašanje smisla ali nesmisla vsega, kar je in se dogaja, se vedno bolj spaja z vprašanjem vere ali nevere, zato ni čudno, če ateistični eksistencializem tako poudarja absurdnost v globini vsega.

Ne smemo se ustavljati pri zunanjem videzu različnih pojavov »konverzije«, ampak jih moramo teološko analizirati, ker le potem lahko spoznamo njihov globlji smisel, damo teološki odgovor na vprašanja, ki nam jih ti pojavi postavljajo, in podajemo versko resnico današnjemu človeku tako, da se ji bo res odprl. Isto velja glede posameznih dosežkov znanosti samih. V tem pogledu ima gotovo velike zasluge P. T. de Chardin, ki smo ga že omenjali. Sicer pa je papež Janez XXIII. sam v govoru ob začetku II. vaticanskega koncila jasno poudaril, da je treba nespremenljivo versko resnico tako podajati, da jo bodo tudi ljudje sedanjega časa radi sprejeli.

<sup>19</sup> Nav. A. E. de la Maestre, n. d. 62.

II. vatikanski koncil bi lahko imenovali naravnost globoko konfrontacijo Cerkve s časom.

Morda bo kdo rekel, da je v podanih mislih preveč optimizma, da še obrat nazaj k Bogu ni nastopil. Vsekakor drži, da je na vidiku in da bo do njega prišlo po kakršnikoli ovinkih ali nemara celo pretresih. **Na sedanji stopnji razvoja »noosfere«, ki pa povrh še naglo napreduje, človek enostavno ne vzdrži ali vsaj ne bo dolgo vzdržal v prepričanju, da je prepuščen sam sebi. Svoje gospostvo nad naravo bo prej ali slej želel zavestno položiti v božje roke.**

Teologija ima torej dovolj povedati današnjemu človeku. Njena beseda ne bo padla na skalo, če bo uporabila primeren način, ki bo res prikazal krščanske resnice v tisti luči in s tistimi perspektivami, da bo tudi sedanji človek začutil, da se mu tukaj ponuja edina rešitev, življenje iz njega in v njem, ki je rekel: »Prišel sem, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju. Jaz sem pot in resnica in življenje.« Zato bo morala govoriti tudi v jeziku »nove znanosti« in za osvetljevanje večnih resnic uporabljati kategorije, v katerih se odraža sedanja stopnja razvoja »noosfere«. Prav to pa pomeni obenem resnično zvestobo velikemu učitelju sv. Tomažu Akvinskemu.

#### Literatura

1. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München (Beck) 1959.
2. Jean Daniélou, *Gottes Wiederentdeckung-Die Bedeutung Teilhard de Chardins für die Gegenwart*, Wort und Wahrheit 8 (9, XVIII/1952) 517—528.
3. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg (Werkbund) 1950.
4. Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg (Werkbund) 1955.
5. Romano Guardini, *Freiheit-Gnade-Schicksal*, München (Kösel) 1956.
6. Romano Guardini, *Die Macht*, Würzburg (Werkbund) 1957.
7. J. Huizinga, *Im Schatten von Morgen*, Zürich-Leipzig (Gothelf) 1936.
8. André Espiau de la Maëstre, *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg (Müller) 1961.
9. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 9—48.
10. K. Rahner, *Theologie der Macht*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1960, 485—508.
11. J. Rudin, *Grundprobleme der Psychotherapie*, Orientierung 23/24, XXVI (1962), 266—270.
12. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II/1*, München (Hueber) 1962.
13. Ludvik Svoboda, *Zur Frage nach dem Sinn der Kultur*, Atti del XII Congresso internazionale die filosofia, Venezia 12—18 settembre 1958, vol VIII, 247—254.
14. S. Thomas Aq., *Summa Theologiae*, Taurini-Romae (Marietti) 1942.

# Geneza greha na zemlji

Vekoslav Grmič

## Teološko razmišljanje ob svetopisemskem poročilu o padcu prvega človeka

**Sumarium.** Finis articuli »Genesis peccati in terra« est secundum prima capita libri Genesis tam possibilitatem quam factum et consequentias peccati protoparentium ostendere vel theologice illustrare.

Tres sunt praesertim conclusiones quae ex disputatione ista procedunt:

1. Status protoparentum ante peccatum **empirice** a statu post peccatum essentialiter non est differrens. In libro Genesis ante peccatum fruitio vicinia Dei tantum imprimis praedicatur.

2. Protoparentes speciali influxu ab extra peccaverunt. Influxus ille concupiscentiae vice aliquomodo functus est.

3. Peccatum protoparentum ita mundum universum percussit, ut etiam de positionibus polygenismi peccatum hereditarium aliquomodo confirmari posset.

Vsak greh je končno skrivnost tako po svojem nastanku kakor po svojem bistvu in svojih posledicah. Seveda, če človek gleda stvari površno, tega ne opazi. Vse se mu zdi precej preprost pojav. Tukaj je božja volja, ki jo človek spozna, čeprav indirektno kot glas vesti ali objektivno razodetje. Potem pa se človek upre, ker ima pač svobodno voljo, in tako uveljavi svojo voljo proti božji volji. S tem si nakoplje sankcionirano kazen. Takšno je zunanje, površno gledanje na grešno dejanje.

Mislečemu človeku pa se ob tem na videz preprostem pojavu odpira nešteto vprašanj, tudi glede možnosti greha. Bog, ki je neskončno dober, ustvari človeka in mu da svobodno voljo, ki jo more ta zlorabiti v svojo zemeljsko in večno nesrečo. Bog, ki je vseveden, ve naprej, da bo človek svobodno voljo dejansko zlorabil, in vendar mu jo da. Bog celo »omogoči« grešno dejanje ali bolje rečeno, človek more tudi grešiti samo »z božjo pomočjo«. Človek, ki je po svoji bitnosti in dejavnosti popolnoma odvisen od Boga, navezan nanj in naravnani k njemu v naravnem in nadnaravnem pogledu, zanika tako sebe, čeprav hoče zanikati le Boga, in hoče Boga, čeprav izrečno išče le sebe, vsaj kar zadeva konkretno grešno dejanje. Čudna so ta nasprotja in samoprevare. Grešnik tudi ve za posledice greha, ki segajo v večnost, a se kljub temu zanj odloči. Tako bi lahko še in še naštevali dejstva, ob katerih si nujno postavljamo vprašanje: Kako je vse to mogoče? Vsestransko zadovoljivega odgovora ne najdemo. Čutimo pa, kako smo slabotni in kako hitro se zgodi, da grešimo. »Veselim se namreč božje postave po notranjem človeku, vidim pa v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti!« (Rimlj 7, 23. 24).

Če pa premišljujemo o grehu prvih staršev, ki pomeni začetek greha na zemlji, genezo greha, pa se nam pojavi še posebno vprašanje, kako je glede na posebne darove prvih staršev bilo mogoče, da sta grešila, kako je bilo mogoče, da sta se Bogu uprla, ko jima je bil Bog vendar na izreden način blizu. Gotovo je možnost greha dana že z dejstvom človekove konč-

nosti v nasprotju do božje neskončnosti. Tako človeka namreč v globini njegove bitnosti sicer vedno določuje neskončni Bog, a človek ni eno z njim in tudi nima absolutne gotovosti o njem. Ta diferenca med neskončnim bitnim počelom in človekovo eksistenco se seveda odraža tudi v volji. Vendar pa neposreden nagib h grehu izvira iz posledic podedovanega greha, predvsem iz poželjivosti. O njej pravi Tridentinski cerkveni zbor: »Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat« (D 792). Prva človeka v raju pa nista poznala poželjivosti in sta razen tega imela še posebne darove, tako da sta na izreden način mogla doživljati božjo bližino, neskončno dobro. Ker se človek vedno odloča »sub ratione boni«, je vprašanje utemeljeno, kako je bilo kljub vsemu temu mogoče, da sta grešila. Prav na to vprašanje si bomo skušali odgovoriti v pričujočem razmišljanju.

Najprej se hočemo ozreti na stanje prvega človeka pred grehom, potem bomo nakazali možnost greha, končno pa si bomo predočili sam padec in njegove posledice.

### Stanje prvega človeka pred grehom

V 1. poglavju 1. Mojzesove knjige beremo: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!‘ In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: ‚Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!‘ In Bog je rekel: ‚Glejta, dal sem vama vse bilje s semenom na vsej zemlji in vse drevje, na katerem je sad s semenom: naj vama bo v živež; vse zeleno zelišče pa v živež vsem zverem zemlje in vsem pticam neba in vsemu, kar se giblje na zemlji in ima življenje v sebi. Zgodilo se je tako. Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro« (26—31).

Dve stvari sta v tem poročilu posebej poudarjeni, in sicer človekova bogopodobnost in z njo v zvezi gospodstvo nad vsemi stvarmi na zemlji. Tako je izražena globoka resnica, da je ontološka podlaga gospodstva nad stvarmi bogopodobnost, tako naravna kakor nadnaravna bogopodobnost, z drugimi besedami bližina Bogu, ki je edini popolni gospodar vsega, kar je ustvaril. In če je to gospodstvo nad stvarmi tako močno poudarjeno, je s tem naznačena tudi posebna bližina Bogu, katere je bil deležen prvi človek. Iz tega dejstva moramo prvenstveno razlagati tudi »raj«, vrt Eden in božjo navzočnost v njem.

Drugo poglavje 1. Mojzesove knjige govori namreč o prvem človeku v Edenu, potem ko ga je Bog ustvaril, da bi obdeloval polje, oziroma da bi obdeloval in varoval vrt, kakor je rečeno nekoliko pozneje: »Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil. In Gospod Bog je dal zrasti iz zemlje vsakovrstno drevo, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta

ter drevo spoznanja dobrega in hudega ... Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (8—15). V podobi lepega in rodovitnega vrta nam svetopisemski pisatelj tako slika posebno bližino med človekom in Bogom. »Jahvist je imel gotovo pred očmi božanski vrt starih mitologij ali enostavno zeleno oazo sredi stepe, kjer rastejo drevesa in jo obilno namaka voda. Za vzhodnjaka je to simbol sreče. Za to podobo pa se skriva katehetični namen, da namreč nazorno pokaže preprostemu človeku, kako je Gospod Bog povzdignil prastarše v nadnaravno stanje milosti. Jahvist pokaže, da mu gre pri človeku v raju predvsem za prijateljski odnos, za zaupno razmerje med človekom in Bogom. Ta vzvišeni smisel ima preprosta, a teološko globoka podoba Gospoda Boga, ki se ob dnevnem vetriču sprehaja po vrtu.«<sup>1</sup>

Upravičeno smemo reči, da bi ljubezen do Boga, ki je slonela na doživljanju posebne božje bližine, bila prvenstveno tista sila, ki bi vplivala na prva človeka, da bi ne občutila neprijetnosti pri obdelovanju vrta. Seveda bi z druge strani skoraj gotovo Bog tudi objektivno za to poskrbel. Kakšen smisel bi sicer naj imele besede Gospoda Boga po grehu: »Bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila ...« (1 Mojz 3, 17 sl.). Končno pa moramo upoštevati še dejstvo, da je stanje prvotne pravičnosti trajalo morda samo trenutek, tako da na zunaj sploh ni prišlo prav do izraza, kakor pravi K. Rahner.<sup>2</sup>

Stvarjenje prve žene (1 Mojz 2, 18 sl.) je za nas toliko zanimivo, ker v zvezi z njim opisuje svetopisemski pisatelj, kako je Adam spoznal, da med stvarmi, ki si jih je ogledal, ni bilo njemu primerne pomočnice. Prav tako je v tem poročilu v podobi nazorno pokazano, da je bila Eva bitje, ki je bilo Adamu popolnoma enakovredno. Saj pravi Adam: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa ...« (1 Mojz 2, 23 sl.). Tukaj še ni nobenih sledov poznejših premikov v pojmovanju odnosa med možem in ženo, kakor jih omenja Kristus, ko pravi: »Mojzes vam je zaradi vaše trdosrčnosti dovolil ločiti se od svojih žena, od začetka pa ni bilo tako« (Mt 19, 8).

Za nas je važnejše tisto, kar je rečeno v zvezi z zapovedjo, ki jo je Bog dal prvemu človeku. Tako beremo glede te zapovedi: »In Gospod Bog je dal človeku tole zapoved: ,Od vseh dreves v raju smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (1 Mojz 2, 16. 17).

Drevo spoznanja dobrega in hudega je omenjeno že v 9. vrstici istega poglavja, in to v zvezi z drevesom življenja. Tako je obakrat simbolično nakazana najtesnejša zveza med vztrajanjem v povezanosti z Bogom in neumrljivostjo ali med oddaljnitvijo od Boga, nepokorščino, prekinitvijo zveze z virom življenja in smrtjo. Neumrljivost je torej sad posebne povezanosti z Bogom, ki je Življenje samo, je sad posvečujoče milosti božje, ki je prišla v polnem obsegu do izraza, tako da je v določenem obsegu zajela tudi telo. Zato smrti, ki jo je Bog zagrozil prvemu človeku, ne

<sup>1</sup> Robert Koch, Die biblische Urgeschichte (Gn 1—11), Theologie der Gegenwart, 5 (1962), 13—14.

<sup>2</sup> P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Quaestiones disputatae 12/13, Freiburg in Br. 1961, 85 sl.

smemo vzeti ozko samo v pomenu telesne smrti, ampak tudi v pomenu smrti duše, izgube nadnaravnih in mimonaravnih darov. Smemo celo reči, da bi prva človeka tudi v primeru, da bi ne grešila, vendarle enkrat na neki način doživela preobrazbo, ki bi bila na zunaj podobna smrti, preden bi prišla v stanje blaženosti. Zaradi posebne božje bližine pa bi ne doživela obenem negotovosti, zaskrbljenosti pred odgovornostjo, groze in odpora, sploh vseh negativnih občutkov, ki so karakteristični za smrt po grehu.

Na koncu 2. poglavja najdemo še besede, ki so izredno pomenljive za dokaz posebne božje bližine in iz nje izvirajoče notranje harmonije v človeku pred grehom. Takole se glasijo: »Bila sta pa oba naga, Adam in njegova žena, a ju ni bilo sram« (1 Mojz 2, 25). Adam in Eva sta imela popolno oblast nad seboj, tako da se jima ni bilo treba bati, da bi se spontani teživni dejji lahko uveljavili proti spoznanju razuma in sodbi volje, proti enoti, ki sta jo tvorila po božji zamisli, proti Bogu in bi tako uničili božjo bližino, na kateri je temeljila ta čudovita harmonija. Tudi ta dar integritete je pomenil, da je prišla posvečujoča milost do izraza, kolikor je sploh bilo mogoče v življenju na zemlji. V duši prvega človeka se torej brez pobude od zunaj ni moglo nič uveljaviti, kar bi dejansko nasprotovalo povezanosti z Bogom ali udejstvovanju vseh zmožnosti po božji volji, čeprav zaradi tega ni treba in tudi ne smemo tajiti vseh spontanih teživnih dejev v duševnosti prvih staršev pred grehom. Dar integritete ne pomeni toliko prostosti od nečesa kakor prostost, svobodo za nekaj, suvereno oblast nad duševnimi zmožnostmi in dejji. Prav zato se prvima človekoma ni zbujal čut sramu, četudi sta bila naga. V vsem sta zaznavala božjo bližino, tudi ob pogledu na telo drug drugega. Nobene notranje negotovosti nista čutila in si je drug v drugem nista mogla misliti.

Doživljanje izredne božje bližine je torej temeljna karakteristika raja. Zato je potrebno sedaj na kratko nakazati možnost greha, do katerega je prišlo kljub navidezni nemožnosti.

### **Možnost greha v raji**

Čeprav je za ustvarjenega duha značilno, da se neprestano odloča, da njegova dejavnost prehaja iz možnosti v dej, vendar v duševnosti prvega človeka ni bilo nobenih teženj, ki bi vztrajale proti njegovi preiščeni odločitvi, za katero sta bila smernik Bog in ljubezen do Boga. Prvi človek je bil tako naravnani k Bogu, da mu je bilo samo po sebi razumljivo, kar je bilo s tem v zvezi, in da o možnosti nekega nasprotja sploh ni razmišljal. Iz tega pa sledi, da bi se zavestno v polnem pomenu besede odločil za Boga šele, ko bi v preizkusni situaciji izbral tisto odločitev, ki bi jo Bog zahteval, in zavrgel nasprotno. Takšna situacija je nastala zanj s prepovedjo, ki mu jo je Bog dal: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (1 Mojz 1, 16. 17).

S prepovedjo je bila za prvega človeka ustvarjena situacija, v kateri se je zavedel, da se je mogoče odločiti tudi proti božji volji. Vendar sta



mu pamet in srce nemoteno kazala smer, v katero se je treba odločiti, to tem bolj, ker mu je Bog tudi jasno razodel, kaj bo sledilo, če bo ravnal nasprotno od tega, kar mu je zapovedal. Da je torej ta možnost greha za prvega človeka postala res nevarna, še ni zadostovala samo refleksna zavest o njej. Iz istega razloga ni zadostovala ta zavest za globoko segajočo odločitev v polnem pomenu za Boga ali proti Bogu. V ta namen je bil potreben vpliv od zunaj, da je vznemiril jeziček na tehtnici človekove duševnosti. Priti je moral nekdo, ki je s prigovarjanjem h grehu začel vznemirjati človeka in mu prikazovati posledice greha v drugačni luči, kakor je to storil Bog. Nekdo je moral izzvati človeka k razmišljanju, kdo ima prav. To vlogo je odigral hudobni duh s svojim zapeljevanjem.

Hudobni duh je svoje prigovarjanje nameril v nasprotno smer od Boga, a potrebna je bila skrajna preračunanost in pretkanost. Moral je upoštevati človekovo naravnost k Bogu in jo zlorabiti, če je hotel, da bo prigovarjanje učinkovito. Moral je vplivati na zbujanje spontanij dejev teživne zmožnosti, in to na videz v smeri najvišje dobrine — Boga. V ta namen je obenem bilo treba prikazati božjo zapoved kot zlonamerno in popolnoma nasprotno temu, za kar je bila dana. Le tako je bilo mogoče človekovo pozornost obrniti stran od Boga, kolikor se je ta oglašal po vesti v svoji pristni podobi. Tako je človek privolil najprej v dvom, potem se odločil za upor in končno dejansko prelomil božjo zapoved. Bog mu je postal najprej tuj, potem pa sovražnik, kateremu se je treba upreti in tako zasesti njegovo mesto, kjer bo človek sam svoj gospod, sam svoj Bog, kjer bo njegova svoboda absolutna, kjer bo popolnoma neodvisen in mu ne bo treba odgovarjati nekomu izven človeka samega.

### Padec prvega človeka

Preizkušnja je za prvega človeka dosegla svoj višek, ko se mu je približal hudobni duh in ga začel zapeljavati v greh. Že prve besede, ki jih je izgovoril hudobni angel, so vsebovale laž. Hotel je pač v čim slabši luči prikazati božjo zapoved in tako čimprej doseči svoj namen. Zato je rekel: »Ali je res Bog rekel, da ne jejta od nobenega drevesa v vrtu?« (1 Mojz 3, 1). Eva je zavrnila laž hudobnega duha rekoč: »Od sadu dreves v vrtu jeva. Le o sadu drevesa, ki je v sredi vrta, je rekel Bog: ‚Od tega ne jejta, tudi ne dotikajta se ga, da ne umrjeta!‘« (1 Mojz 3, 2. 3). Sedaj pa je skušnjavec zavrnil božjo grožnjo in prikazal posledico prelomitve zapovedi v popolnoma nasprotni luči. Ne samo, da prva človeka ne bosta umrla, ampak bosta postala kakor Bog, ker se jima bodo oči odprle in bosta spoznala dobro in hudo (1 Mojz 3, 4 sl.). Če upoštevamo običajni pomen svetopisemskega izrazoslovja, moramo reči, da hudobni duh ne obeta navadnega spoznanja, ampak naravnost stvariteljsko spoznanje, ki določuje predmet spoznanja. To se pravi, da je hudobni duh obljubil res enakost z Bogom, tako da bo človek sam odločal, kaj je dobro in kaj hudo, da bo človek absolutno merilo nravnosti, sam svoj Gospod, samo sebi odgovoren, absolutno svoboden. »Prastarša sta stremela kot človeka, ki sta se zavedala svoje odgovornosti, po božjem, nadčloveškem spoznanju (3, 5. 22). Nista se hotela podvreči nravnim normam, ampak sta hotela sama odločati, kaj

je нравno dobro ali slabo. Hotela sta doseči нравno avtonomijo, samostojno, na lastno pest, po svojem okusu (Iz 5, 20; Am 5, 14 sl., Sir 17, Je to pravzaprav stalna skušnjava vsake ustvarjene svobode, zato ni čudno, 1—7).<sup>3</sup>

da ta problem tako močno stopa v ospredje tudi v brezbožnem eksencializmu. Biti gospodar sam sebe, svobodno razpolagati s svojimi silami in vendar biti nekemu pokoren, odločati se po normah nekoga drugega, četudi te norme niso »tuje« v pravem pomenu, v tem je stalna napetost.

Obljuba hudobnega duha je vsekakor vrgla senco na Boga in njegovo zapoved, saj bi Bog naj človeku branil, da bi postal njemu enak. Človek je prisluhnil, obrnil je pozornost na to obljubo in zbujala se je tako pod vplivom prigovarjanja spontana težnja po tej dobrini. Prigovarjanje hudobnega duha je nadomestilo poželjivost, kolikor ta pomeni, da spontani deji teživne zmožnosti vztrajajo proti spoznanju razuma in sodbi volje. Končno je torej človek privolil in se odločil za upor proti Bogu, čeprav je imel še takšno gospostvo nad seboj. Tako je bil greh v notranjosti dovršen. V tem trenutku pa se je pojavila prava poželjivost po sadu in njegovih učinkih: »Tedad je žena videla, da je drevo dobro za jed, očem prijetno za pogled in da je to drevo želeti, ker daje spoznanje« (1 Mojz 3, 6). Seveda so si posamezni deji sledili z bliskovito naglico in jih ne moremo strogo ločiti enega od drugega. Vsekakor pa se napuh najbolj odraža v tem dogajanju: biti neodvisen od Boga, biti kakor Bog. Notranjemu dejanju je sledilo zunanje, kolikor pač ne gre samo za zunanjo podobo notranjega dejanja, kar je tudi mogoče.

Posledice greha so prinesle največje razočaranje za človeka. V popolnoma drugačnem pomenu so se Adamu in Evi odprle oči, kakor sta pričakovala. Bog se je oddaljil. Prepuščena sama sebi pa sta začutila nekaj, česar prej ni bilo v njuni notranjosti—nered, poželjivost v pravem pomenu besede. Gospostvo svobode je v tisti popolni obliki izginilo, kakor sta ga imela pred grehom.

Prva človeka sta kmalu spoznala novo situacijo. Sv. pismo navaja naslednje pojave nerada: spoznala sta, da sta naga, bala sta se Boga in se mu skrila, postala sta neiskrena.

Vsak v sebi sta čutila nered in predvidevala sta nered tudi drug v drugem, zato jima je postala nagota nadležna, sramovala sta se je in si napravila obleke (1 Mojz 3, 7). Njuni pogledi niso več prenesli nagote drug drugega, ker se jima je stemnila notranja luč zaradi greha in sta zato videla na svojih telesih le slabostnost kakor tudi izzivalno moč za svojo notranjo nemoč. Z obleko sta skušala nadomestiti, kar sta izgubila z grehom notranji mir ob pogledu drug na drugega, gotovost in zavarovanost od strani Boga.

Vest jima ni dala miru. Dogajanje v naravi, ki jima je bilo prej prijetno, saj sta v njem gledala božje snovanje, jima je sedaj postalo nadležno. V njem nista več čutila bližine nad vse ljubljenega Boga, ampak bližino Boga Maščevalca. Zato sta se bala, ko sta slišala glas Gospoda Boga, ki je hodil po vrtu ob dnevnem vetriču (1 Mojz 3, 8). Strah pa se je pojavil

<sup>3</sup> R. Koch, n. d. 17.

tudi zaradi praznine in tujosti »neznanskega« prostora, ki sta v njem prej zaznavala ljubečega Boga.

Da se je njuna notranja luč stemnila, nam jasno dokazuje dejstvo, da sta se Adam in Eva skrila pred obličjem Gospoda Boga (1 Mojz 3, 8). Kakor bi se bilo mogoče skriti pred Bogom! Bog jima je postal res tuj, oddaljen, da sta lahko tako ravnala. Sicer nam pa tudi Adamov odgovor Bogu izraža to odtujenost od Boga in notranjo temo: »Zbal sem se, ker sem nag, in sem se skrila« (1 Mojz 3, 10).

Z omenjenimi besedami je nakazano, da ima nagota širši pomen, kakor večkrat mislimo. »Stari Hebrejec je pojmoval nagoto v precej širšem pomenu kakor mi. Starozavezni pomen sega daleč preko spolnosti. Če je rečeno: ‚Bila sta pa oba naga, Adam in njegova žena, a ju ni bilo sram‘ (2, 25), misli jahvist s tem predvsem stanje popolne preprostosti, zaupne odkritosti otroka nasproti Bogu in človeku. Po grehu sta gledala prararša nagoto z drugimi očmi. Jahvist ne gleda v tem toliko povoda za spolno stisko kakor mnogo bolj znak sramote in brezčastnosti, nemoči in zapuščenosti... V tej luči moramo nagoto v raju tudi razumeti: kot podobo za odkrito in zaupno razmerje med človekom in Bogom kakor tudi podobo za odkritosrčen in spoštljiv odnos do sočloveka. Po grehu pa je zavest krivde povzročila občutek razgaljenosti. Človek se je znašel zaradi greha kakor oropan vsega, to se pravi, da je izgubil božje prijateljstvo, neskalsen odnos do sočloveka, gospostvo nad lastnimi slabimi nagnjenji. Spolni čut sramu je samo značilen odraz te zapuščenosti.«<sup>4</sup>

Adam in Eva nista postala kakor Bog, pač pa se jima je stemnila podoba Boga, tako da sta si ga predstavljalta sebi enakega, pred katerim se sramujeta svoje nagote in se skrivata.

Značilno za notranje stanje Adama in Eve je dalje njuno opravičevanje pred Bogom. Vest si skušata pomiriti, ko zavračata odgovornost za dejanje, ki sta ga zagrešila. Adam se izgovarja na Evo, Eva pa na kačo. Gotovo sta to storila v svoji notranjosti že pred razgovorom z Bogom, kolikor je sploh potrebno, da poleg dogajanja v njunih dušah zagovarjamo poseben, zunanji razgovor z Bogom. Mogoče je namreč, da je svetopisemski pisatelj podal v podobi razgovora z Bogom notranje dogajanje v dušah Adama in Eve. Vse to končno bistva stvari v zvezi z grehom prvih staršev prav nič ne spremeni. Omenjeno opravičevanje pa ne dokazuje samo neiskrenosti Adama in Eve do sebe in do Boga, ampak obenem pomanjkanje medsebojne ljubezni, ki se je zrušila istočasno z ljubeznijo do Boga. Ko Adam zvrta krivdo na Evo, pač ne izraža več tiste ljubezni do nje, ki jo je imel pred grehom in jo izpovedujejo njegove besede: »Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se bo držal svoje žene in bosta eno telo« (1 Mojz 2, 24).

Na pravilnem odnosu do Boga sloni pravilen odnos do sebe, do sočloveka, do ostalega stvarstva in obratno. Vse to je med seboj povezano v vsakem človekovem dejanju, čeprav ne direktno in izrečno, pa indirektno in vključno.

Človek je od Boga, zato vedno deluje v skladu s to resnico ali v nasprotju z njo. Ker pa je v celoti od Boga, se red in nered glede odnosa do

<sup>4</sup> R. Koch, n. d. 22.

Boga odražata v vseh smereh njegovega življenja in je odnos do Boga vedno osrednje vprašanje njegove dejavnosti. Vse dela pred Bogom, v odnosu do njega.

Po človeku je vse stvarstvo formalno usmerjeno k Bogu in postane po njem tudi formalno odvrnjeno od Boga.

Za prva človeka veljajo omenjene resnice še v posebni meri tako z ozirom na njuno vlogo v zgodovini človeštva kakor z ozirom na njuno možnost kar najgloblje segajoče odločitve. Zato ni čudno, da se je nered, ki je zavladal v duši Adama in Eve, pokazal na neki način takoj tudi v ostalem stvarstvu. Tako pravi Bog naravnost: »Bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat te bo rodila...« (1 Mojz 3, 17. 18). Sv. Pavel pa je zapisal: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah...« (Rimlj 8, 19 sl.). Iz obeh navedenih mest sv. pisma je jasno razvidno tako dejstvo nekega nereda v vsem stvarstvu kakor tudi izrečna božja volja, da je do njega prišlo zaradi nepokorščine prvih staršev.

Vsekakor bi torej lahko razumeli dejstvo podedovanega greha že na podlagi metafizične zveze vsakega človeka kot človeka z dvojico Adama in Eve, po božji volji zastopnikov vsega človeštva in celo vsega stvarstva, ter obenem fizične zveze po telesu s stvarstvom sploh, ki je nanj v celoti padla senca Adamovega greha in ga je zaradi tega zadelo božje prekletstvo. Kljub poligenizmu, kar zadeva vsaj poadamite v pravem pomenu, bi bil podedovani greh še vedno »origine unum et propagatione, non imitatione transfusum« (D 790). Zaradi greha prvega človeka in z njim v zvezi božjega prekletstva nad zemljo »zahteva« namreč vsak organizem, ki se razvije po tem usodnem dogodku v človeški zgodovini do stopnje, ko more sprejeti vase razumno dušo, da mu Bog »vdihne« to dušo brez posvečujoče milosti, čeprav ne gre za fizično potomstvo Adama in Eve. Takšno gledanje opravičuje povezanost vsega stvarstva v etiološkem in eshatološkem pogledu, ki prihaja do izraza posebno v listih apostola Pavla.

Nikakor nočem s tem braniti poligenizma ali ga postavljati v isto vrsto s teološkim monogenizmom, ampak hočem samo pokazati, da človeku, ki bi bil prepričan o pravilnosti poligenizma, zaradi tega ni treba zdvomiti o možnosti podedovanega greha. Tak človek končno tudi ni heretik. Papež Pij XII. pravi v okrožnici »*Humani generis*«, da »**nequaquam appareat, quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo**« (D 2328). Seveda moramo omejiti poligenizem tako, da priznamo druge hominizacije časovno šele po padcu Adama in Eve. Adam in Eva sta torej res prva človeka izmed vseh, ki so po njenem padcu živeli na našem planetu in niso njuni potomci. Takšna omejitev pa nikakor ni nezdružljiva s še tako veliko vnmemo in doslednostjo v znanosti, kar zadeva raziskovanje začetkov človeškega rodu na zemlji.

Ker govorimo o genezi greha na zemlji, moramo omeniti še napoved kazni, ki jo svetopisemski pisatelj polaga v usta Boga po grehu prvih staršev. Ta napoved pomeni predvsem začetek izpolnjevanja sankcije, s katero je Bog podprl svojo prepoved. Temeljijo pa kazni na notranji oddaljitvi od Boga.

Vendar Bog takoj pove tudi, da ne bo umolknil in pustil človeka v nesreči. »Tedaj je rekel Gospod Bog kači: ... Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl...« (1 Mojz 3, 14 sl.). Tako se z grehom začenja obenem že novo poglavje človeške zgodovine v njenem pozitivnem odnosu do Boga. Bog odpre človeku nove možnosti, da doseže svoj končni namen. Ne obup, ampak upanje mora biti karakteristična in odločilna poteza vsega človekovega bitja in prizadevanja. Bog resno hoče nekaj drugega, kakor je to, kar je povzročil človek z grehom. Bog je ljubezen.

\*

Med probleme, ki danes zanimajo v posebni meri vernega človeka, ki je pod vplivom najrazličnejših znanstvenih hipotez, katere pa večkrat le na videz popolnoma nasprotujejo razodetemu nauku, spada gotovo vprašanje raja, padca prvega človeka in posledic tega padca. Vseh teh vprašanj se na podlagi prvih poglavij Geneze in ob njih tudi kratko dotakne pričujoča razprava. Ne gre za neko vsestransko osvetlitev teh mest iz sv. pisma, ampak le za nekatera teološka spoznanja v zvezi z njimi, katera se mi pač zdijo za današnjega človeka in njegovo vernost važna.

Kakor smo videli, moramo paziti, da ne pretiravamo empirično znanjavne razlike med situacijo, v kateri je živel prvi človek pred grehom, in situacijo, ki je nastala po grehu.

V Genezi je poudarjena predvsem izredna božja bližina, ki sta jo doživljala prva človeka pred grehom.

Kljub temu pa je pod vplivom od zunaj človek odrekel Bogu zvestobo. Ta vpliv je v določenem pogledu odigral vlogo poželjivosti v teološkem pomenu besede.

Posledice globoko segajočega upora prvih staršev, zastopnikov vsega človeštva in v neki meri vsega nižjega stvarstva so tako močno odjeknila v stvarstvu, da je tudi s stališča poligenizma možno utemeljiti dejstvo podedovanega greha.

### Literatura

1. Bonné Eduard L., Zeit un Raum des vorgeschichtlichen Menschen, Orientierung, 26 (1962), 242—245.
2. Borus Ladislaus, »Paradies« im Lichte der Entwicklungslehre, Orientierung, 28 (1964), 109—111.
3. Daniélou Jean, Au commencement-Genèse 1—11, Paris (Éditions du Seuil) 1963.
4. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum.
5. Koch Robert. Die biblische Urgeschichte (Gn 1—11), Theologie der Gegenwart, 5 (1962), 1—30.
6. Liennart A., Le chrétien devant les progrès de la science, Études, 255 (1947), 289—300.

7. Overhage P.-Rahner K., Das Problem der Hominisation, Quaestiones disputate 12/13, Freiburg in Br. 1961, 85 sl.
8. Rahner Karl, Theologisches zum Monogenismus, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 253 sl.
9. Rahner Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, Schriften zur Theologie I, 377 sl.
10. Rahner Karl, Zur Theologie des Todes, Zeitschrift für katholische Theologie, 79 (1947), 1—14.
11. Remy G., Od stvaranja do atomskog doma («De la création à l'ère atomique» autour de la Bible), Split (Samostan oo. dominikanaca) 1961.
12. Stöckle Bernhard, Fragen der Seelsorge um die Konkupiszenz, Anima, 1963, 254—262.
13. Urs Hans von Balthasar, Der Christ und die Angst, Einsiedeln (Johannes) 1953.

# Liturgija - neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede

Štefan Steiner

## LITURGIA — PERENNIS FONDS AD NUNTIANDUM VERBUM DEI

**Sumarium.** Opinio ac res pastoralis comprobant nuntiationem verbi Dei in ancipiti versari. Nuntiatio verbi Dei refici debet ante omnia ope Sacrae Scripturae et Liturgiae. In quo est Liturgia fons salutaris ad nuntiandum verbum Dei?

1. Primum in hoc, quod offert amplam et salubrem materiam ad explanationem: Libri liturgici, tempora, res, signa, finis, spiritus, hitroria etc. petunt interpretationem. Conveniens interpretatio Liturgiae detegit fidelibus eorum supernaturalem essentiam, sine vi adducit ad explenda officia christiana. Ex Liturgia potest fidelibus explanari tota necessaria doctrina dogmatica, moralis et ascetica. Rerum experientia confirmat fideles gaudere liturgica explanatione.

2. Impendendo liturgica elementa, singulas orationes, actiones, symbolos, locutiones etc. in contionibus dogmaticis, apologeticis, moralibus et aliis possumus materiam definitam facere, in Christum ordinare, ei tribuere maiorem auctoritatem maioremque gratiae propagationem. Propterea paene necesse est non sit contio sine liturgicis insertis, praesertim si loquimur de mysterio alicuius diei festi.

3. Liturgia abundat copia cogitationum, incitationum, intuituum, praeceptorum, ideo potest contionator in ea invenire illum primum afflatum, quem debet habere, ante quam incipit componere contionem, in quo est iam germen totius contionis.

4. Liturgia est etiam fons convenientis modi dicendi pro sacra contione. Si praeco verbi Dei suum facit liturgicum genus dicendi, eius locutio erit simplex, sed etiam generosa, prudens, at etiam sincera.

5. Supernaturalis spiritualitas rituum liturgicorum tribuit nuntiationi verbi Dei praecipuam vim instaurationis. Propterea sacra oratio habenda est inter missam, non ante eam, quam ob rem verbum Dei nuntiandum est etiam inter alios ritus, praesertim inter ritum baptismatis, nuptiarum et funeris. Ex quo locus rituum liturgice instruendus est ipsique ritus pie sunt perficiendi.

Renovatio Liturgiae, maxima auctoritate legibus sancita a concilio Vaticano II., illud est qua re in firmam spem adducimur nuntiationis verbi Dei discrimen sublatum iri.

Sele takrat se bomo upravičeno nadejali nove pomladi verskega življenja, ko bo odpravljena težka kriza oznanjevanja božje besede. Da je oznanjevanje božje besede osnovni problem sodobnega dušnega pastirstva, ni potrebno tukaj na široko dokazovati. Pastoralna praksa<sup>1</sup> in pastoralna teorija<sup>2</sup> nas na ta problem že dolgo in vedno znova opozarjata.

<sup>1</sup> Če smo dovolj kritični, vidimo pri sebi in drugih dušnih pastirjih, kar ugotavlja eden najboljših strokovnjakov za teologijo božje besede D. Grasso: »Pridiganje je postalo formalnost« (La pastorale oggi, akti I. mednarodnega kongresa za pastoralno teologijo l. 1961., Milano 1962, str. 113). Temu primeren je tudi odziv vernikov: dosledno opuščanje, pogosto zanemarjanje, zamujanje in formalno poslušanje pridig, neprizadetost po pridigi, neučinkovitost pridige v njihovem življenju.

<sup>2</sup> Knjigo, ki je odločno opozorila na krizo oznanjevanja božje besede in izzvala številne diskusije o tej temi, je napisal J. A. Jungmann: Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936. Kritična bibliografija o vsem, kar se je pisalo od Jugmannove knjige naprej o oznanjevanju božje

Oznanjevanje božje besede moramo torej obnoviti, dati mu nove življenjske moči, da bo privlačevalo, osvajalo in prenavljalo. Poglavitna mezga te zdravilne transfuzije mora biti sveto pismo in liturgija. Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svoji prvi konstituciji to terapijo predpisal kot obvezno: »Oznanjevanje božje besede naj se vrši čim zvesteje in pravilno. Zajema naj predvsem iz vrele svetega pisma in liturgije. Le-ta je nekakšna oznanjevalka čudovitih božjih del v zgodovini odrešenja oziroma v misteriju Kristusovem, misteriju, ki je v nas vedno navzoč in dejaven posebno po liturgičnih opravilih.«<sup>3</sup>

V čem je liturgija vir za oznanjevanje božje besede? Na to vprašanje bomo težko našli izčrpniji odgovor tudi v novejših učbenikih za cerkveno govorništvo. Odgovor pa nam je potreben, in to čim konkretnjši, če naj začnemo zdraviti svoje oznanjevanje božje besede. Iščimo ga s sledečim razmišljanjem.

1. Bogat vir za oznanjevanje božje besede je liturgija predvsem zato, ker nudi pridigarju obsežno in prvovrstno **snov za razlago**. Ta snov pa dušnemu pastirju ni dana samo v svobodno izbiro, pač pa je od Cerkve naročena. V encikliki Mediator Dei Pij XII. pravi: »Da si bo pa krščansko ljudstvo moglo v vedno večji meri prisvojiti te nadnaravne darove, ga je treba o zakladu pobožnosti, ki ga vsebuje liturgija, vneto poučevati z gorečimi pridigami.«<sup>4</sup> Podobno naroča tudi tridentinski katekizem.<sup>5</sup>

Liturgične knjige — posebno misal in Zbirka svetih obredov —, liturgični časi, predmeti in simboli, zgodovina obredov in sploh liturgija kot božje-človeška stvaritev in opravilo, s svojim duhom in namenom, bi morala biti pridigarju »predmet prirčne človeške razlage in vir vsakovrstne božje-kraljevstvene modrosti.«<sup>6</sup> Najbrž bi dobili precej negativen rezultat, če bi napravili med slovenskimi duhovniki anketo z vprašanjem: Si že kdaj vzel za osnovo svojih govorov kakšno liturgično knjigo, denimo Zbirko svetih obredov, ter vsaj njene najvažnejše obrede vernikom ob nedeljah<sup>7</sup> ali pri najbolj obiskanih delavniških mašah razložil? Medtem ko ostaja klena in prepotrebna liturgična snov neizkoriščena, pa se v svojem oznanjevanju božje besede mučno ponavljamo, moraliziramo, navajamo cenene zglede, smo v zadregi za snov itd., naša farna družina pa trpi duhovno žejo ob živih vrelih, iz katerih njihovi duhovni očetje ne znajo zajemati. Za marsikaterega kristjana, da, za marsikatero župnijo so sveti obredi, tudi mašni in krstni, ki bi morali biti vernikom najbolj razloženi, nekakšna 'disciplina arcani'. In ker ljudje ne razumejo obredov, tudi ne vedo, kakšen smisel ima njihovo udeleževanje in sodelovanje pri

---

besede, je v reviji gregorijanske univerze 'Gregorianum', Rim 1959, s. 671 sl., pod naslovom Il problema teologico della predicazione. — Prim. tudi razpravo A. Strle-ta Dogmatična teologija v službi človeka, ki je izšla v Zborniku teološke fakultete v Ljubljani l. 1962., posebno od 102. do 130. str.

<sup>3</sup> Constitutio de sacra Liturgia, člen 35, 2; izšla v L'Osservatore Romano 5. dec. 1963, s. 4.

<sup>4</sup> A. A. S., 1947, s. 592.

<sup>5</sup> Prim. p. II, c. I, 1 in tudi p. II, c. IV, 81.

<sup>6</sup> Prim. S. Cajnkar, Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana 1958, s. 41.

<sup>7</sup> To je mogoče storiti zaradi obveznega pridiganja po načrtu v slovenskih škofijah tam, kjer je toliko nedeljskih maš, da ne kaže govoriti pri vseh o snovi načrta.



teh obredih, kakšne milosti jim liturgija posreduje, v kakšno plemenitost izvoljenega rodu, kraljevega duhovstva, božjega ljudstva, ki naj oznanja slavna dela Kristusova (prim. 1 Pet 2, 9—10), jih povzdiguje in kakšne dolžnosti jim nalaga.

Ni se treba bati, da bi zaradi razlage liturgije zanemarili dogmatični, moralni in ascetični pouk vernikov, če le znamo liturgijo prav razlagati. R. Guardini trdi: »Liturgija obsega ves nauk Cerkve. Liturgija je dogma v obliki molitve.«<sup>8</sup> Sv. Tomaž pa uči, da morajo verniki izrecno poznati in verovati samo tiste verske resnice, ki jim jih Cerkev posreduje v liturgiji.<sup>9</sup>

Prednost verskega pouka na podlagi liturgije lepo poudarja Jungmann: »Liturgija nas postavlja v pravičen odnos z verskimi resnicami in resničnostmi. Ona ne razvija filozofskih razmišljanj o Bogu, ampak Boga moli, ne analizira idej vere, upanja in ljubezni, pač pa jih prakticira... Čeprav ni namen liturgije, da bi nas vzgajala, temveč da bi nas združila z Bogom, vendar nas na ta način spravi v pravičen odnos z vsemi realnostmi, ki obstajajo poleg Boga in zaradi Njega... Urejenost vlada tako v naših dušah, v njej pa duh liturgične pobožnosti priganja v razcvet ponižnost, strah božji, veselje do vseh vzvišenih in svetih reči. Komur se posreči, da vključi v katehezo vsebino liturgije, ta je odprl vrelec, ki bo dajal kristjanu hrano ves čas njegovega življenja.«<sup>10</sup>

Poleg tega, da ima oznanjevalec božje besede v liturgiji ogromno in izvrstno snov za obdelavo, lahko tudi ugotovimo, da verniki sprejemajo razlago liturgije, če je le dobro izvedena, željno in s hvaležnostjo. Razlaga maše v okviru majniške pobožnosti v mariborski škofiji l. 1957 je bila npr. proti pričakovanju dobro sprejeta. Odzivu vernikov na razlago liturgije se ni čuditi. Po teh razlagah se razgrinja pred verniki življenje božjega očka v svoji pravi lepoti, dobroti in resničnosti, v svoji božanski nakazljivosti in človeški izvršitvi, v prepričljivi povezanosti naravnega in nadnaravnega. Vse to pa se nudi človeku brez zahteve po posebnem naprežanju razuma in v čaru tistega osvajajočega realizma, osvetljenega s privlačnimi ideali, ki ga poleg svetega pisma more izžarevati samo še liturgija. Še več. Vernik, ki smo ga s primerno razlago privedli v duhovni svet liturgije, dobi novo zavest pripadnosti Bogu in zavest svojih krščanskih nalog. Ne čuti se več osamljenega in brezciljnega, čuti se marveč živega, odgovornega, potrebnega, zmožnega in ljubljenega uda velike družine, ki ji je glava Kristus.

Z gornjimi mislimi naj ne bo rečeno, da bi moral oznanjevalec božje besede v svojih govorih vedno razlagati liturgijo. Tudi pretiravanje v tej smeri ne bi bilo zdravo za posredovanje božjega nauka. Vsekakor pa hočeje te misli poudariti, da je za pravilno oblikovanje kristjanov razlaga liturgije nujna, da s to razlago dobi naše pridiganje plemenitih življenjskih moči in da postane privlačnejše. Naj bi torej dušni pastir vsako leto ob primerni priložnosti obravnaval to ali ono snov iz liturgije. Najbolj primerna priložnost za to je pri nas postni in majniški čas. V postu npr. se dajo zelo primerno obdelati maša, krst, obredi velikega tedna, namen in

<sup>8</sup> Cit. J. A. Jungman, *Katechetik*, Freiburg 1953, it. prevod str. 83.

<sup>9</sup> *De veritate*, q. 14, a. 11.

<sup>10</sup> o. c., str. 83—84.

duh liturgije itd., v okviru majniške pobožnosti pa obredi birme, zakonskega posvečenja, mašniškega posvečenja, zakramenta bolnikov ter obredi raznih blagoslovov in posvetitev.

2. Liturgija mora biti vir naših pridig tudi takrat, ko njihov argument ni v osnovi liturgičen ampak dogmatičen, ascetičen, zgodovinski, apologetičen, ali če obravnamo krščanske zapovedi.

S pomočjo **liturgičnih simbolov, molitev, posameznih izrazov z navedbo liturgičnih dejanj** itd. bomo snov pridige konkretizirali. Kje se vendar nahaja ves nauk Cerkve v dojemljivejši obliki, če ne v liturgiji? Ta nauk bo še bolj razumljiv potem, ko bodo po naročilu II. vatikanskega cerkvenega zbora liturgični obredi poenostavljeni, nekatere nejasnosti in arhaizmi odpravljeni, dodani obredom novi elementi, ki bodo ljudem olajšali sodelovanje in jim pojasnjevali notranje liturgično dejanje.<sup>11</sup> »Liturgija ni umetnost poučevanja kogar koli, marveč je umetnost poučevanja Cerkve same,« je izjavil Pij XI.<sup>12</sup>

Poleg nazornosti pa dobi naša pridiga z liturgičnimi vložki še druge prednosti. Imela bo večjo avtoriteto, saj stoji za liturgijo avtoriteta Kristusove Cerkve. Njena milostna ekspanzija bo večja, saj je delovanje verskega nauka preko liturgije dejstvo, ki je preizkušeno v imenu starodavnega aksioma *lex orandi-lex credendi*. Z liturgičnimi pomagali se nam snov pridige tudi neprisiljeno razvrsti okoli Kristusove osebe, ki je liturgija nikoli ne izgubi z vida in je tudi cerkveni govornik nikoli ne bi smel izgubiti. In po čem ima današnji človek večjo potrebo kakor po Kristusu? In k čemu nas sodobno kerigmatično za učinkovitost pridige bolj sili kakor h kristocentризmu?<sup>13</sup>

Posebej moramo paziti, da bo pridiga prepojena z liturgičnim duhom, ko govorimo o skrivnosti kakega praznika. Večkrat bomo v pridigi kar komentirali liturgijo praznika. Redno pa to ni mogoče. Prav pa je, da si za govor, ki ni v osnovi liturgičen, izposodimo liturgične elemente praznika. Tako bomo vernike intimneje povezali z življenjem Cerkve, jih združili v vesoljno krščansko družino, dali našemu govoru posebno toplino in aktualnost.

Uporaba liturgičnih elementov v govoru se more zgoditi na najrazličnejše načine. Recimo tako, da uporabimo liturgičen element za nekakšen 'introit' pridige, kateri poveže snov pridige z liturgičnim časom ali praznikom; če bi npr. govorili na praznik Marijinega vnebovzeta o večnem življenju, bi lahko za introit pridige uporabili stavek iz hvalospěva pri maši za pokojne: »Tvojim vernikom, Gospod, se življenje spremeni, ne pa uniči in ko jim razpade dom bivanja na zemlji, se jim pripravi večno bivališče v nebesih.« Liturgični elementi nam morejo pogosto služiti za ponazorilo dogmatičnega nauka; npr. nauka, da postanemo pri krstu božji otroci z navedbo obreda pokajenja vernikov pri slovesni maši. Moremo jih uporabiti kot akord, ki naj čustveno in miselno uglaši vso pridigo; govor o češčenju Najsvetejšega more tako uglašiti molitev »svet, svet, svet...«. Lahko nam podkrepijo poziv h krščanski kreposti; to stori npr.

<sup>11</sup> Prim. Const. de sacra Liturgia, člen 34, 38 in 39.

<sup>12</sup> Cit. P. Vernhet, Dimensions nouvelles du catéchisme, Toulouse 1957, str. 173.

<sup>13</sup> Prim. že citirano Strletovo razpravo, posebno str. 108—112.

za krepost ponižnosti krstni obred, ki smo se z njim odpovedali hudemu duhu. Za zaključno frazo, molitev, poziv, naročilo govora nam nudi liturgija veliko možnosti; govor o pokori bi mogli npr. zaključiti z besedami iz blagoslova pepela: »Dajmo, popravimo, kar smo v nevednosti zagrešili, da nas ne iznenadi dan smrti in bi iskali časa za pokoro, pa ga ne bi mogli najti.« V koliki meri naj liturgične elemente uporabljamo in katere naj izberemo, nam bodo povedale okoliščine, v katerih govorimo, značaj govora, pridigarski čut in seveda dobro poznavanje liturgije ter božjega nauka.

Kakor mora oznanjevalec božje besede redno obogatiti in ponadnaraviti pridigo z direktno besedo svetega pisma, tako bi jih moral zelo pogosto tudi z liturgijo. Zaradi pozitivnosti vsebine, ki jo bo nudila liturgija, bo njegov govor postal dovtetnejši za preproste vernike, zaradi poezije in vzvišenosti misli liturgije pa za izobražene, zaradi božje bližine, ki po liturgiji privlačuje srca, pa za vse poslušalce.

3. Pomembna za oznanjevalca božje besede je liturgija tudi kot vir **navdiha**.

Pred sestavo vsake pridige, naj je še tako kratka in preprosta, bi moral imeti govornik nekak navdih. »Ta navdih ni toliko tista prva ideja, iz katere izvirajo ali se morejo z njo dobro povezati ostale ideje govora, kolikor je v tisti trenutni intuiciji, ki v bistvu vsebuje vso pridigo.«<sup>14</sup> Cerkevni govorniki vemo, kako naporno in dolgotrajno je včasih iskanje navdiha za pridigo. Noben prizadeven pridigar se namreč ne bo rad ponavljal ali enostavno posnemal to, kar so drugi že povedali ali zapisali. Še važnejše za božjo besedo pa je, da jo posredujemo, če smo imeli na začetku inspiracijo, 'ex abundantia cordis'; to pomeni, da dajemo iz svojega najboljšega, iz prepričanja, s prizadetostjo. Ta 'abundantia cordis' pa je poleg milosti, ki po vsakem pristnem oznanjevanju božje besede deluje 'ex opere operato' in ki si je še več izprosimo z molitvijo in žrtvijo, ter poleg odrešitvenosti argumenta, o katerem govorimo, najvažnejše, kar naredi pridigo nadnaravno učinkovito. In zakaj ne bi iskali inspiracije s pomočjo misala, obrednika ali brevirja? V liturgiji, kjer je vse sveto, čudovito plodovito z idejami, spodbudami, napotki, z intuicijami, bomo hitro dobili navdih in z njim zametek vsega govora, če le imamo dober posluš za njeno govornico. Če moramo pridigati npr. o človekovi potrebi po Bogu, bomo pazljivo prebrali v brevirju t. i. O-antifone; če naj govorimo o Cerkvi, bomo iskali navdiha v mašnih obrazcih binškošne osmine; če bi radi pridigali o edinosti kristjanov ali o edinosti v družini, se bomo posvetovali z mašnim obrazcem za odstranitev razkola itd.

Res je, da smo po najdbi inspiracije še dolžni oblikovati svojo pridigo. To oblikovanje pa gre hitreje izpod rok in se rado spremeni v veselo zadoščenje, saj razvijamo to, kar smo s pomočjo liturgije sami spočeli. Nismo več samo sestavljalci-obrtniki ampak sestavljalci-umetniki.

4. Čeprav je govornica oznanjevalca božje besede vprašanje oblike, ne sme biti zanemarjena. K **primernemu izražanju** na prižnici nam lahko liturgija mnogo pomaga. Tudi kot taka pomočnica, je vir pridiganja.

<sup>14</sup> G. Tenzi, Sacra eloquenza, Rim 1960, str. 29.

Večkrat čujemo in beremo, da se govornica na prižnici ne sme razlikovati od navadne govornice. Ta trditev je lahko v istem mahu pravilna in napačna. Pravilna je, če hoče povedati, da mora biti pridigarjevo govorenje lahko razumljivo. Napačna pa je, če se z njo hoče reči, da sme oznanjevalec božje besede govoriti kakor kmet, delavec ali uradnik pri svojem delu, da bi se tako približal poslušalcem. Prižnica obvezuje k posebni digniteti, k primerni vzvišenosti tona, k izbrani govornici. Te zahteve pa same po sebi ne napravijo pridigarjevega izražanja bolj kompliciranega ali odmaknjenega od poslušalstva. Mogoče je govoriti izbrano, pa vendar preprosto. Pomislimo samo na Slomškove pridige! Po razumljivosti se cerkven govornik ne sme ločiti od navadne govornice, po svoji besedni izbrani pa se nujno mora. To pa predvsem zaradi vzvišenega nauka, ki ga posreduje, in zato, da bi vplival na življenje in mu dajal tisto plemenitost izražanja misli, ki ga le-to tako pogosto pogreša.

Nikjer pa ne more najti pridigar dostojnejšo govornico kakor v liturgiji. Nikjer ni ta govornica razumljivejša — kljub nekaterim arhaičnim izrazom —, pristranejša, vzvišenejša kakor v liturgiji. Pomislimo npr. na obrazec za podeljevanje bolniškega zakramenta ali na obrazec za blagoslov otrok! Vsak oznanjevalec božje besede bi moral zato preučevati govornico liturgije vsaj tako, da pogosto in pazljivo prebira liturgične knjige. Če si prisvoji liturgičen slog govornice, ne bo v nevarnosti, da bi postal nerazumljiv, izumetničen, vsakdanji ali celo vulgaren, pač pa bo ostal v tisti pravilni govorni obliki, ki more mnogo prispevati, da oznanjevanje resnice ničesar ne zgube od svojega božanskega počela in od svoje človeške bližine, ampak to obliko izrabijo za čim uspešnejše pronicanje v poslušalce.

5. Ni vseeno kdaj in kje se oznanja božji nauk. Časovna pogojenost in prostorninska inscenacija ter nadahnanje dogajanja more dajati pridigi posebno moč prepričljivosti in privlačnosti. Nikdar pa ni pridiga tako povezana z nadnaravno bitnostjo, ki jo sama oznanja, kakor takrat, ko se uokvirja v atmosfero, ki jo ustvarja liturgija. Tako je liturgija tudi s svojo **nadnaravno duhovnostjo** vir za oznanjevanje božje besede.

Da bi bil ta vir liturgije čim izčrpnější, bi morali zelo skrbeti za „liturgičnost“ liturgičnih obredov. To pomeni, da bi morali opravljati obrede z največjim spoštovanjem, z iskrenim doživetjem in zbranostjo, z umerjenimi kretnjami in glasom, ne prehitro, ne požirajoč besede in zares avtentično, torej tako, kakor je Cerkev njihovo spravljanje predpisala. »Vsa maša oznanja božjo besedo«, trdi Roguet.<sup>15</sup> Isto bi lahko rekli tudi za druge liturgične obrede, posebno še za krstni obred.

Božjo besedo bi morali zaradi posebne milostne atmosfere oznanjati redno po mašnem evangeliju. Tako bi naredili iz pridige integralen del mašne liturgije, skupaj z mašo eno samo veliko liturgijo besede in daritve.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Parole de Dieu et Liturgie (akti III. francoskega nacionalnega kongresa za pastoralno liturgijo), Paris 1958, s. 126.

<sup>16</sup> Ib. na str. 129. Roguet pravi: »Sedanja liturgična reforma je odločno proti tej delitvi (oznanjevanja b. besede in maše, op. pis.), ki naredi liturgijo evangelizacije za nekakšen preludij, nekakšno lekcijo verouka pred mašo, nekakšno spodbudno pripravo za najbolj goreče vernike... Liturgija evangelizacije je zares liturgija, je zares celebracija, je z mašo eno homogeno dejanje. Moramo zato skrbeti, da napravimo to edinost trdno.«

Duhovniki bi ne smeli oznanjati božjo besedo samo v zvezi z mašnim obredom, pač pa tudi v zvezi z drugimi obredi, če je le mogoče, posebno še ob krstu, poroki in pogrebu. To ni važno samo zaradi duhovne pomoči, ki jo daje liturgija božji besedi, ampak tudi zato, ker so navzoči prav ob teh treh obredih notranje zelo prizadeti in tako psihološko dobro pripravljene za sprejemanje božje besede. Seveda bi moral biti argument oznanjevanja ob teh priložnostih tesno povezan z vsebino obredov.

Liturgična ureditev in okrasitev cerkva prav tako prispeva, da je razpoloženje za oznanjevanje in poslušanje božje besede ugodnejše. Oltar in prižnica bi morala zato biti čim bližje skupaj in čim bližje ljudstvu, krašenje cerkve pa bi moralo biti primerno liturgičnemu času oziroma prazniku.

\*

»Čeprav je sveta liturgija predvsem kult božjega veličastva, vendar je tudi bogat vir za poučevanje vernega ljudstva. V liturgiji namreč Bog govori svojemu ljudstvu in Kristus še vedno oznanja svoj evangelij.« uči II. vatikanski cerkveni zbor.<sup>17</sup> Zaradi te božje aktivnosti v liturgiji nam lahko le-ta tako zelo pomaga obnoviti oznanjevanje božje besede z življenjsko močjo iz svojega peternega vira: daje nam snov za razlago, s svojimi elementi vsebino naših pridig naravno in nadnaravno bogati, daje nam začetni navdih za pridigo, oblikuje pridigarski zraz in s svojo duhovnostjo z nami pridiga.

Liturgična obnova, ki napreduje kljub nerazumevanju mnogih dušnih pastirjev in ki je dobila s prvo konstitucijo sedanjega cerkvenega zbora najvišjo cerkveno zakonitev ter s tem velik pospešek, nas na ta vir ne-prestano opominja in nam ga približuje. Prav zato pa je ena najtrdnejših osnov našega upanja, da bo kriza oznanjevanja božje besede premagana.

<sup>17</sup> Const. de sacra Liturgia, čl. 33.

# Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje

Valter Dermota

## De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis

(Compendium articuli, qui inscribitur »Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje«.)

**Summarium:** In introductione ab auctore demonstratur fere omnem educationem moralem, religiosam, humanam, in specie evolutionem propriae personalitatis, defecisse eo, quod instructio de propria origine vel de propria existentia defecerit vel falsa via ac ratione sit facta. Quare oportet ad obtinendam meliorem educationem et explicationem personalitatis alia via progrediamur in erudiendis et instruendis iuvenibus de »mysterio vitae«.

Adhuc doctores, speciatim temporibus humanismi, rationalistarum, positivismi, qui tantum id studebant, ut iuvenes haberent claras ideas biologicas, physiologicas, psychicas de facultate generandi eiusque consequentiis socialibus, se suum fecisse existimabant.

Tales doctores, doctrinae scholaeque neglegebant omnino educationem affectuum animi et voluntatis. Minoris adhuc momenti eis videbatur aspectus existentialis, quamvis quaestio ageretur de origine propriae existentiae humanae.

Dein monstratur omnem educationem veri nominis, etiam christianam, uti debere propria existentia personali, personalitatem esse explicantem in sua ipsius existentia fundamentum invenire oportere, semel cognita propria existentia relationem reperendam et evolvendam esse ad »verum esse« i. e. ad Deum. Aliis verbis: Quaevis educatio debet esse »existentialiter«, ut ita dicam, fundata et explicata.

Personalitas iuvenum speciatim affectibus animi (Gefühle, stati affettivi, sentiments), qui principales sunt vires personalitatis efformandae, efficienda est, eo, quod non nisi e nobilibus et humanis et generosis affectibus firma fiat voluntas humana. (Hic aliquot inseruntur exempla).

Cognitiones biologicae et physiologicae fundamentum educationis sexualis esse nequeunt. Neglegunt enim id, quod principale est, relationem nempe ad propriam existentiam et ad ens principale cuiusvis existentiae i. e. ad Deum.

## Grundfragen im Bereiche der sexuellen Erziehung der Jugend: Wie soll die »Aufklärung geschehen?

(Inhaltsangabe des Artikels von Dr. Walter Dermota.)

In der Einleitung wird vom Autor gezeigt, daß fast jede sittliche, religiöse, überhaupt menschliche Erziehung, besonders die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, deshalb versagt habe, weil die Art der Aufklärung über den eigenen Ursprung versagte oder falsch gehandhabt wurde. Daher muss in der Art der Aufklärung über die Geheimnisse des Lebens eine andere Methode, ein anderer Weg gefunden werden.

Bislang haben die Lehrer in diesem Bereiche, besonders in den Zeiten des Humanismus, der Aufklärung und des Positivismus, deren einziges Streben dahin ging, der Jugend klare Begriffe biologischer, physiologischer und psychischer Art von der menschlichen Zeugungskraft und ihren sozialen Folgen zu geben, geglaubt, damit genug getan zu haben.

Solche Lehrmeinungen übersahen ganz die Wichtigkeit der recheten Formung der Gefühlswelt und des Willens. Noch weniger wichtig erschien ihnen der existentielle Aspekt dieser Frage, obwohl es sich doch um die Frage des Ursprunges der menschlichen Existenz handelte.

Im folgenden wird gezeigt, daß jede echte Erziehungslehre, auch die christliche, sich stützen müsse auf die persönliche Existenz, daß die sich entwickelnde Persönlichkeit ihren Ausgang finden müsse in der eigenen Existenz, daß die einmal erkannte eigene Daseinsart die Beziehung finden und entwickeln müsse zum eigentlichen Sein, nämlich zu Gott. Mit anderen Worten: Jede Erziehung muß existentiell begründet und entwickelt sein.

Die Formung der jugendlichen Persönlichkeit muß durch die Pflege der Gefühlswelt geschehen, sind doch die Gefühlsmomente ganz wichtige Kräfte in der Fromung des Menschen. Nur durch die Bildung und Pflege edler, großmütiger, echt menschlicher Gefühlsmomente wird auch der menschliche Wille stark werden. (Hier werden einige Beispiele aus dem Leben angeführt).

Biologische und physiologische Kenntnisse sind in der sexuellen Erziehung unzureichend. Sie lassen nämlich ein Hauptmoment außer acht, die Beziehung zur eigenen Existenz und zum Ursprung jeder Existenz, zu Gott.

## U V O D

K vzgojnim nalogam, pri katerih — vsaj 80 odstotkov — vzgojiteljev odpove in svoje vzgojne naloge ne izvrši, spada uvajanje v skrivnost življenja. Otrok je s starši tudi pred doživetjem svojega izvora biološko in eksistencialno povezan, ob doživetju spoznanja svojega izvora pa se spletejo med otrokom in starši nove vezi, ki odločilno vplivajo na razvoj osebnosti v dobi doraščanja in zorenja. Ker katoliška vera ta problem prikazuje pod posebnim eksistencialno-religioznim vidikom, ki sega preko razmerja otroka do staršev tudi v odnos otroka do njegovega Stvarnika, do večnosti in do zadnjega cilja, je način, kako otroku prikažemo njegov izvor, nadvse pomemben za rast in oblikovanje njegove krščanske osebnosti. Če danes toliko težimo zaradi nepremagljivih težav pri izoblikovanju značaja in osebnosti, moramo iskati vzroke za to predvsem v načinu, kako otrok ali mladostnik doživi spoznanje svojega izvora. Ker spada to vprašanje k najvažnejšim problemom vzgojeslovja na sploh, bo koristno, da se ob njem nekoliko zadržimo. Ker katoliškega vzgojitelja posebno danes moti toliko različnih ter nasprotujočih si mnenj in teoretskih rešitev tega problema, je nujno potrebno, da ta problem času in okoliščinam primerno objasnimo.

Uvajanje v skrivnost življenja z vsemi posledicami za nadaljnji razvoj mladostnika označujejo nekateri vzgojitelji z izrazom »spolna vzgoja«. Ta izraz je navadno zelo nejasen in neopredeljen. Označeval naj bi sledeče:

1. Uvajanje v skrivnost življenja z razlago vloge matere in očeta pri nastajanju novega življenja;
2. Spoznanje telesnih in duševnih posebnosti glede na razliko med osebami obeh spolov;
3. Priprava na izvrševanje dolžnosti, ki jih ima človek zaradi pripadnosti k enemu izmed obeh spolov;
4. Izoblikovanje odnosov do soljudi istega spola in drugega spola.  
»Spolna vzgoja« v navadnem pomenu:
  - a) Zastopa mnenje, da je spolnost ena izmed fizioloških danosti človeškega življenja, kot so npr. prebava, dihanje, krvni obtok, delovanje

mišic, dogajanje v živčnem sistemu itd. Kakor dihanje, prebava, krvni obtok, ipd. anatomsko in fiziološko razložimo, tako je treba tudi spolnost anatomsko in fiziološko razložiti. S tem da bo otrok vedel, kako je s spolnostjo, bo do spolnosti tudi imel pravilen odnos.

b) Kljub temu, da izraz govori o »spolni vzgoji«, vzgojo iz spolnosti izključuje. Kakor ni mogoče človeka vzgajati k dihanju, prebavi, h krvnemu obtoku, k delovanju živcev itd., tako tudi s samim dejstvom, da otrokom razložimo, kako je s spolnostjo, otroka spolno še nismo vzgojili. Dihanje, prebava, krvni obtok, delovanje mišic in živcev so poleg tega samo individualne funkcije in nimajo vpliva na soljudi, spolnost pa je mogoča samo v sodelovanju partnerja ter vključuje dalekosežne medčloveške odnose, ki se kažejo v socialnih razmerjih do oseb, ki so povezane v sorodstvu.

c) Običi pri spoznavni fazi spolnosti, na čustvene posledice in učinke na voljo ter na delovanje s pomočjo instinktov ter navad se pa ne ozira. Pri spolnosti pa je spoznanje najmanj važno, važna je uporaba spolnosti, ta pa ni odvisna od spoznanja, temveč od instinktov, nagonov, čustev, dostojanstva, spoštovanja, volje, navad, socialnih ozirov in tradicije.

d) Reducira spolnost na spoznanje in izključuje čustvenost in doživetje bitne zavisnosti od soljudi. Skrivnost življenja je prav v eksistencialni odvisnosti človeka od prednikov, bodisi staršev, starih staršev in pradedov ter celega rodu, obenem pa intimna povezanost s celo vrsto ljudi, ki so s kom v sorodu kot sestre, bratje, bratrance, tete, strici itd. Pri spolnih dejstvih je predvsem važno čustveno obeležje, ki izvira iz spoznanja medsebojnih odnosov.

e) Izključuje vpliv obvezne morale, ki na osnovi naravnega zakona — ki je natančno opredeljen v božjih zapovedih — določa, kaj je dovoljeno, dobro in prav, ter kaže, kaj je nedovoljeno, slabo in hudo. Za taka mnenja je spolnost samo ena izmed različnih vrst uživanja in se ravna po hedonističnem načelu pametne uporabe, ki zagotovi dolgotrajnejše in bolj intenzivno izrabljanje tega vira ugodja. Če je pa dejanje samo po sebi dobro in zato dovoljeno, ali slabo in zato nedovoljeno, jim je pa malo ali nič mar.

Ker iz spolnosti izključujejo moralnost, je tudi »vzgoja k spolnosti« vsota higienskih in zdravniških navodil, ne pa oblikovanje volje in klesanje značaja.

Čeprav se nam zdi, da je govor o »uvajanju v skrivnost življenja« mnogo lepši in predvsem mnogo bolj krščanski, je vendar tudi izraz »spolna vzgoja« — če ga pravilno razumemo —, uporabljen in znanstveno dopusten. Če pa pomislimo, da govore sodobni vzgojitelji skoraj izključno le o »spolni vzgoji«, potem se pač moramo tudi mi prilagoditi temu načinu izražanja. Da pa ne bomo tavalili v nejasnosti in si tako obteževali znanstvenega raziskovanja, bomo na osnovi že podane analize »spolno vzgojo« natančneje opredelili.

**Spolna vzgoja je vzgojni postopek, s pomočjo katerega otrok doživi dejstvo svojega izvora, se eksistencialno ukorenini v svoj rod in se pripravi, da zavestno in kompetentno prevzame nase dolžnost posredovanja življenja.**

V naslednjih izvajanjih bomo to opredelbo razložili in zgodovinsko pojasnili.



## I. VZGOJNI POSTOPEK

### a) Vzgoja

Izraz »vzgoja« je poslovenjena beseda latinskega »educatio«. »Educatio« je pa izhodni izraz za vse moderne jezike: za francoski »education«, za italijanski »educazione«, za španski »educati6n«, za angleški »education«, za nemški »Erziehung« ipd.

Latinski »educatio« prihaja od glagola »educere«, ki je sestavljenka iz »ducere ex aliquo aliquid«, to se pravi »potegniti nekaj iz nekoga« (tudi nemški Erziehen ima isti pomen). Tisto, kar naj potegnemo iz nekoga, je potencialno ali virtualno že v njem. Tu ne gre za ustvarjanje ali nado-meščanje ali izpodbijanje ali za vstavljanje. Treba je samo izvabiti, pravilno obrniti, primerno ogreti in ustvariti ustrezne pogoje, zasukati, pa bo samo od sebe prišlo ven. Educatio, education, Erziehung, ipd. je zato vsota postopkov, s katerimi vplivamo na že prisotna, vrojena razpoloženja v gojencu in jih privedemo k popolni zrelosti.

Slovenski izraz »vzgoja« prihaja od »iz-gojiti« ali »v vsem gojiti«. Tukaj prevladuje vidik gojitve ali ugodnega vplivanja na razvijajoče se bitje in njegova prirojena razpoloženja. Vzgoja bi bila torej vsota vplivov na razvijajoče se človeško bitje in na njegova prirojena razpoloženja ali zmožnosti z namenom, da jih privede k popolnemu razvoju.

### b) Spolna vzgoja

»Spol« je skrajšan orodnik od »pol« in pomeni toliko kot »na-pol«. Ta izraz lepo kaže na sedanje stanje človeka: človek kot moški ali ženska je samo polovica človeka, je »na pol« ali samo s polovično dovršenostjo ali polnostjo. Če hoče biti kdo človek, mora v sebi uresničiti tako moške kakor tudi ženske lastnosti. (Samo mimogrede naj v tej zvezi omenimo izraz »ženin«. Ženin je oseba, ki se želi poročiti ali se je pravkar poročil. Ker je s pomočjo zakonske pogodbe stopil v življenjsko zvezo z ženo ali nevesto, ni več samosvoj, temveč »od žene« ali »ženin«. Svojljni pridevnik besede »žena« se je osamosvojil in postal samostalnik, ki pomeni moško osebo, ki je last ali delež žene. To kaže na osnovno misel zakona, da sta edino mož in žena popoln rodni princip, to se pravi človek v polnem pomenu besede). Ta posebnost moškega in ženske se kaže posebno jasno na tistih organih, ki kažejo njuno spolno posebnost. Seveda označuje oba spola tudi cela vrsta duševnih lastnosti.

Iz vzgojnega pogleda sledijo iz teh dejstev naslednje posledice:

a) Resna spolna vzgoja mora razviti specifične lastnosti tistega spola, h kateremu posameznik pripada;

b) Vsak se mora zavesti tistih lastnosti, ki jih kot pripadnik svojega spola nima in ki so lastne drugemu spolu.

Vsekakor ne gre tu toliko za telesne razlike, ampak mnogo bolj za duševne posebnosti.

Spolna vzgoja mora zato imeti za svoj namen sistematično vzbujanje in razvoj tistih lastnosti, ki so lastne človeku kot pripadniku svojega spola.

Ker pride do fiziološkega delovanja spolnih organov z razvojem in z leti samo po sebi, vzgojitelju ni treba skrbeti za to. Skrbeti pa mora za

pravilen odnos do spolnosti v moralnem in socialnem pogledu. Prav moralni in socialni vidik sta pri spolnosti izredno važna.

Katoliška morala gleda v spolnosti sodelovanje človeka pri posredovanju eksistence še nerojenih ljudi. Temu sodelovanju je kot plačilo navrženo ugodje bodisi kot priprava na zakonsko zvezo — vse to, kar označujemo navadno z besedo ljubezen —, bodisi kot sožitje zakoncev, bodisi kot ugodje ob zakonskem združenju, ali končno kot veselje nad otroki. Vsekakor je pa ugodje samo posledica ali plačilo za usluge, ki jih je kdo storil v sodelovanju za rojstvo otrok ali iz skrbi za otroka samega. Kot je sodelovanje pri rojstvu otrok eno izmed največjih dejanj krščanske ljubezni (kaj bi moglo biti večje in plemenitejše kot posredovanje eksistence) in zato samo po sebi dobro in plemenito, prav tako je tudi vsako ugodje, ki je s tem v zvezi, dobro in sveto. Kakor hitro pa kdo išče samo ugodje, ne da bi prej izpolnil svoje dolžnosti, ki jim je plačilo ugodje, je iskanje in povzročanje ugodja (ljubimkanje, kakršnokoli zadovoljevanje spolne sle izven zakona in ne v službi rojstva otrok, golo naslajanje) slabo in zato nedovoljeno. Katoliška vzgoja mora ta vidik spolnosti jasno predočiti in mladino za pravilno uporabo spolnosti temeljito pripraviti. Kako, bomo še pokazali.

Socialni vidik spolne vzgoje obsega posebno odnose do staršev, starih staršev in do pradedov na eni strani ter razmerje do bratov, sester in bratrancev na drugi strani. Starše in vse tiste, s katerimi je človek v rodni zvezi, mora spoštovati, jim biti hvaležen ter to hvaležnost tudi kazati, brate in sestre ter ostale člane družine pa mora, kot ljudi, ki mu jih je Bog sam postavil ob stran, ljubiti.

#### **c) Pravice staršev**

Starši nimajo samo dolžnosti, imajo tudi pravice. Prva dolžnost in pravica staršev je njihova dolžnost in pravica do vzgoje svojih otrok. Vzgoja usposobi človeka za samostojno življenje in delovanje. Za samostojno življenje in delovanje more človeka usposobiti samo tisti, ki je človeku posredoval eksistenco. To so starši. Zato imajo samo starši osnovno dolžnost do vzgoje svojih otrok.

Pravica do vzgoje svojih otrok vključuje tudi možnost, da si starši poiščejo sodelavce in pomočnike za vzgojo svojih otrok. V naši, skoraj do vseh potankosti organizirani in specializirani družbi, je posebno pomoč države zelo koristna. Vsekakor država ne sme pozabiti na svojo dopolnilno, pomožno in olajševalno službo. Nikdar se ne sme sprevreči v organizacijo, ki bi bodisi družino ali posameznika dušila. Prav v vzgoji ima država lepo priliko, da delo, ki so ga starši v družini začeli, dovrši, to se pravi, posameznika usposobi za samostojno življenje v družbi.

#### **d) Posebne težave**

Po katoliški morali je vsaka zloraba človeške stvariteljske zmožnosti pri posredovanju eksistence še nerojenih greh, to se pravi, prestopek od Stvarnika postavljenega reda. Vsako vzbujanje spolnega ugodja izven zakona in v zakonu samem izven zakonskega dejanja, ki ima za smoter rojstvo otrok, je slabo in zato nedovoljeno.

Toda spolno ugodje in spolna sla se ne pojavita v človeku šele potem, ko je vstopil v zakon, ampak je v njem v latentnem stanju vse od rojstva, se v normalnih okoliščinah vzbudi v času pubertete (okoli 13. leta) ter v času doraščanja (16—18. leto) posebno pri moškem spolu doseže silen razmah. Vsaj deset let — od pubertete do dobe, ko moški navadno sklepajo zakon okoli 23. leta — je mladi človek izpostavljen silnim težavam, ko ga z ene strani vabi želja po spolnem užitku, z druge strani pa mu moralni in verski predpisi ta užitek branijo. Moč sle je tako velika, da večina mladostnikov skušnjavi podleže in se vdaja grehu (prim. Kinsey: *Das sexuelle Verhalten der Frau* 1954 in Kinsey: *Das sexuelle Verhalten des Mannes* 1955). Tako trpi zorenje in rast v popolno krščansko osebnost. Istočasno se pa tudi Bog žali.

Spolno slo je mogoče premagati samo z vsemi silami osebnosti. Nikakor ni zadosti, da rečemo, da je to ali ono dejanje grdo, slabo ali nedostojno. Ko se razplamti domišljija, ko se vzbudijo čustva, ko poseže vmes nagon in se pridruži še navada ter spomin na doživeto ugodje, je samo poznanje prepovedi mnogo premalo, da bi se mladi, v notranjih bojih neizkušeni mladostnik mogel upreti plazu duševnega dogajanja, ki ga pehá v greh. Posledica je padec, sramota pred samim seboj, občutje slabosti, zavest manjvrednosti, obup nad svojimi lastnimi močmi in resignacija. Konstruktivnih sil pa v mladem človeku še ni.

Ni volje, vsaj za dejavnost in boj izurjene volje ni. Kajti volja se je pričela izoblikovati šele v puberteti. In prav v puberteti — v mnogih primerih še celo prej — se je pojavila spolna sla. To spolno slo bi moralá voditi volja, ki pa je komaj sedaj začela samostojno delovati in je za take boje še preslaba. Verjetno bo volja prav zaradi doživetih porazov še slabša in ne bo imela nikdar prilike, da bi se okrepila. Tako bo »zrasla« osebnost brez izoblikovane volje. Seveda nastane tu vprašanje, ali more biti človek brez volje sploh osebnost.

Pri današnji družinski vzgoji, ki otrok ne pripravlja na odpoved, zatajevanje in premagovanje, temveč samo preži, da bi sinčku edinčku ali oboževani hčerkici izpolnili vsako še tako nespametno željico, tudi prilike za odpoved ni več. Ker se otrok ni nikdar naučil odpovedi — saj mu niso dali za to priložnosti — bo po prvi izkušnji spolnega ugodja postal suženj svojega telesa. Kako bo taka vzgoja mogla peljati k razvoju harmonične osebnosti, ko bo v tem človeku telo vladalo nad duhom?

K temu pridenimo še kino, televizijo, gledališče, reklamne slike v revijah in časopisih. Ker so odraslim spolne reči udomačene in so skoraj vsi zelo dobro v vseh stvareh poučeni, morajo predstave nuditi res pretirano spolnost, da more v njih še vzbuditi zanimanje. In to, za odrasle prirejeno spolnost, potem servira otrokom kino, kamor starši otroke dostikrat sami pošiljajo — da se jih tako za nekaj ur otresejo — ali pa televizija, saj starši večkrat nimajo moči, da bi otroka poslali spat. Naslovne slike v revijah in oglasni deli časopisov so pa tako vedno polni nagote, ki na odrasle ne naredi nobenega vtisa več, mladino pa peha v spolnost.

Poljubna literatura uporablja navadno ljubezenske in spolne motive, ker ti posebno vlečejo in so zato komercialno ugodni. Ker so take knjige pisane za odrasle, so navadno pretirano spolno zapletene, da bolj vlečejo. To literaturo dobijo potem v roke otroci in mladostniki, ki znanje ter

izkušnje iz televizije in kina na ta način lahko še izpopolnijo. Tako se spolnost predčasno zbudi, vzbujena pa do skrajnosti razplamti.

Tudi zgled odraslih, morda celo staršev, je v mnogih primerih bolj podoben sistematičnemu zvodništvu kot pa spodbudnemu vodenju.

Kako je v takih primerih z osebnostjo, ki jo dandanes vsi postavljajo za cilj vzgoje, si lahko vsakdo sam predstavi:

1. V takem človeku ne prevladuje duh nad telesom, temveč telo nad duhom. Kako more biti človek brez suverenega zadržanja duha osebnost, ko je duh suženj telesa?

2. Za osebnost je značilno, da nosi v sebi zavest nadmoči, samostojnosti in neodvisnosti od zunanjih in notranjih činiteljev. Človek pa, ki je predan spolnosti, ni samostojen, temveč odvisen bodisi od zunanjih okoliščin, ki mu vzbude spolno slo (ob pogledu na osebo, ki jo slučajno sreča, ob pogledu na reklamo, ki se poslužuje spolnosti zato, da vzbuja pozornost občinstva), bodisi od notranjih fizioloških pojavov lastnega telesa ali zaradi delovanja fantazije. Človek, ki je predan spolnosti, čuti in izkuša na vsakem koraku, kako je glede spolnosti brez moči, vedno in vedno se vdaja sli. Toliko opevana neodvisnost človeka, ki jo je francoska revolucija zanesla v svet pod krilatico »liberté« (neodvisnost), se je spremenila v sužnost nagonom. Ti so slepi in iracionalni. Tako mora prav v dobi znanosti in razuma vladati človeku iracionalnost slepih nagonov.

3. Za osebnost je nadalje značilno, da čuti v sebi zanos življenja ter silo moči. Človek, ki se je predal spolnosti, pa čuti, da je vkovan v verige spolne sle in prepleten z nitkami ljubimkarstva, ki ga ovirajo pri vsakem poizkusu, da bi se iztrgal iz nebogljenosti. Kar tak človek okusi, je sila nagona, ne pa nadvlada volje in razuma nad tem, kar se v njem dogaja. Tak človek ve, da to, kar dela, ni prav, saj ga je sram pred samim seboj zaradi svoje slabosti in neodločnosti. To njegov položaj samo še slabi in ga tira v prepričanje, da vse otepanje in nasprotovanje tem notranjim pojavom tako nič ne pomaga: je suženj svojih strasti in zato je najbolje, da se s tem suženjstvom sprijazni in ga vzame nase kot neizogibno zlo.

Če k vsemu temu dodamo še notranji položaj takega človeka kot kristjana, je slika še bolj žalostna:

a) Iz otroka božjega, ki naj bi zorel za nebesa in za večno srečo, je nastal spaček, ki se kakor črv plazi po zemlji, žre, kar je zemeljskega, in se hoče v zemljo in materialnost svojega telesa še bolj zariti.

b) Tak kristjan izgubi smisel za milost božjo, ki človeku pomaga, da svoje instinkte kroti in vodi. Ker noče storiti najmanjšega napora, niti toliko ne, da bi z milostjo božjo sodeloval, začne dvomiti o učinkovitosti verskih sredstev in molitve. Opusti spoved, obhajilo in molitev. Vendar to ne dokazuje, da so milost, zakramenti in molitev neučinkoviti, temveč, da je on tako slab, da jih ne more več uporabljati.

c) Svojo nemoč na področju spolnosti prenese potem na ostala polja verskega življenja: ne zna več odpustiti tistim, ki so mu storili krivico, ne more premagati naravne antipatije do določenih tovarišev, ne more se upreti nagnjenju, da bi o svojem bližnjem ne govoril slabo. Tako zamre poleg čistosti v takem kristjanu tudi ljubezen do bližnjega. Tudi spoštovanja do tuje lastnine ne pozna več. Kakor misli, da je dopustno, da z ozirom na spolnost sledi vsakemu notranjemu nagnjenju, tako si misli,

da je nespametno, če si ne bi prilastil tudi tuje lastnine, s katero more kupiti stvari, ki mu morejo utešiti to ali ono potrebo. Ker se ne zna odpovedati telesni slasti, se ne zna premagati tudi v stvareh, ki mu prinašajo druge vrste zadoščenja.

d) Da obiskovanje cerkve in službe božje takemu človeku ne more biti več posebno prijetno, je samo po sebi umevno. Kako naj gre na obisk k svojemu nebeškemu Očetu v cerkev, ko je pa tega očeta s prestopanjem njegovih zapovedi smrtno razžalil? Njegova navzočnost v cerkvi bo položaj samo še poslabšala. Zato opusti obisk božje službe.

e) Če tak kristjan vstopi v zakon, bo tudi zakon zlorabil za svojo pohoto. Otrok bo kaj kmalu zadosti, njegovi sli pa zato še ne bo zadoščeno. Zato bo zakon tako zlorabljal, kakor je pred zakonom zlorabljal svoje telo.

f) Ker sam ni več prepričan o nujnosti molitve, o potrebi, da bi hodil k božji službi, o upravičenosti božjih zapovedi, bo tudi svoji ženi in otrokom prepovedal obisk cerkve, ne bo več molil in ne bo več pošiljal otrok h krščanskemu nauku. Vera v takem človeku ne bo opešala zato, ker ne more verovati, temveč zato, ker ne zna, ne more ali noče po veri živeti. Vzrok nevere v takih ljudeh niso verske težave, temveč težave, ki jih imajo z verskimi predpisi v praktičnem, vsakdanjem življenju.

Vse to pa je smrt za krščansko osebnost.

## II. DOŽIVETJE SVOJEGA IZVORA

### A. Malo zgodovine

Pri uvajanju otrok v skrivnost življenja, s katero se začne spolna vzgoja, moramo razlikovati način, kako se vpeljavanje vrši, ter starost, pri kateri naj bodo otroci vpeljeni v skrivnost življenja in s tem trenutek, kdaj naj se s spolno vzgojo prične.

Pri načinu, kako vpeljujemo otroke v skrivnost življenja, je treba razlikovati svetovnonazorni vidik, kateri človeški zmožnosti ali funkciji se daje prednost in kdo naj otroke vpelje v skrivnost življenja. Glede na trenutek, kdaj naj bodo otroci poučeni o početkih svojega življenja, menijo nekateri, da je treba otroke poučiti neodvisno od njihovega duševnega razvoja, drugi pa so zopet prepričani, da se je treba strogo držati »pravega trenutka«, ki je popolnoma odvisen od individualnega razvoja otroka in zato ni podvržen nobenemu pravilu. Nekateri mislijo, da je treba otroku vse naenkrat povedati, drugim pa se zdi bolj primerno, da otrok glede na svojo zmožnost razumevanja dobi svojemu razvoju primerno pojasnilo. Vsi ti različni vidiki so se v zgodovini vzgoje med seboj kombinirali in nam kažejo različne načine, kako so v različnih dobah otroke uvajali v skrivnost življenja.

#### 1. Krščanski srednji vek

Krščanski srednji vek se odlikuje po svojem nadnaravnem gledanju na svet. Vse, kar je na svetu, je bilo ustvarjeno od Boga in sicer tako,

kakor je. Švedski prirodopisec Karl Linnée (1707—1778), ki je že v novem veku sistematično uredil v svojem »Systema naturae« rastline in živali, je zapisal: »Toliko vrst živali in rastlin poznamo, kolikor jih je v začetku ustvarilo neskončno bitje.« Vse, kar se na svetu dogaja, je vodeno ali pripuščeno od božje previdnosti. Bog sam posega v dogajanje in ga vodi. Spoznanje naravnih, fizičnih, kemičnih, bioloških ali astronomskih zakonov se vsaj širokim masam ljudstva ni zdelo potrebno. Saj je Bog vse prav vodil, saj so ljudje neposredno čutili božjo voljo, izraženo v njegovih zapovedih. Zdelo se jim je, da Bog za vsak prestopok neposredno poseže v dogajanje na svetu in hudobne kaznuje, pravične pa plačuje. Ljudje so bili prepričani, da bo Bog izpričal pravičnost in resničnost dane izjave tudi s čudežem. Zato je prišlo do takoimenovanih »preizkušenj z vodo in ognjem«, kjer so ljudje pričakovali in v nekem pogledu celo zahtevali, da Bog s čudežem izpriča nedolžnost čarovnice. Saj je celo sv. devica Orleanska morala umreti na grmadi, ker Bog ni »hotel« s čudežem zavrniti obtožb, katerih so jo dolžili.

V tej atmosferi nadnaravnosti so starši na vprašanja o svojem izvoru odgovarjali otrokom z besedami, ki jih srečujemo v sv. evangelijih in v cerkveni liturgiji:

a) Z besedami sv. Elizabete Mariji: »Blagoslovljen je sad tvojega telesa.« Kakor je Jezus sad Marijinega telesa, tako je vsak otrok sad telesa svoje matere.

b) Praznik Marijinega oznanjenja spominja kristjane na trenutek, ko se je božji sin Jezus Kristus naselil v Marijinem telesu: spočetje.

c) Praznik Marijinega obiskovanja pri teti Elizabeti kaže, kako sta obe noseči ženi nosili otroka v telesih. Ko sta otroka začutila njuno prisotnost, sta se pozdravila s tem, da je Janez Kristnik od veselja poskočil v telesu svoje matere: nosečnost.

d) Točno devet mesecev po Marijinem oznanjenju slavi Cerkev praznik Jezusovega rojstva: 25. marec in 25. december: nosečnost matere traja devet mesecev.

e) Kristjani molimo vsak dan trikrat Angel Gospodov. V tej molitvi se prikazuje na dramatičen način pozdrav nadangela Gabriela Mariji ter se ponavljajo besede, ki sta jih izpregovorila: Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi. In Beseda je meso postala in je med nami prebivala. V tem dvogovoru je jasno povedano, kaj se je v Mariji zgodilo, kako je za spočetje potreben še nekdo drugi in kako je bila Marija, takrat verjetno 16-letno dekle, v vprašanjih o početku življenja natančno poučena.

f) Vedno in povsod se v cerkvenem nauku ponavlja, da sv. Jožef ni bil pravi, temveč samo krušni oče Jezusov. Ob tem primeru se da vloga očeta pri rojstvu otroka prav lepo razložiti.

g) Trinitarna formula »V imenu Boga Očeta, in Sina, in Svetega Duha« ter »Čast bodi Očetu in Sinu in Svetemu Duhu spominja kristjane na dejstvo, da je v nebesih presv. Trojica, pravzor vsake človeške družine na svetu.

V družinah je vladalo tako krščansko gledanje na rojstvo otrok, kakor ga je imela Marija, ko je angelu odgovorila: »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!« Tako oče kakor mati sta se imela za služab-

nika in sodelavca božja. Združevala sta se z namenom, da izvršita božjo voljo. Otroke sta v družino sprejemala kot poslance božje in jih varovala kot zaklad, o katerem bosta morala nekoč dati obračun. Ljudje so bili prepričani, da so otroci najpreje božji otroci in šele potem njihovi. Zato so tudi zvrčali vso skrb za otroke predvsem na Boga. Prepričanje, »da prinese vsak otrok pod pazduho na svet svoj kolač kruha,« je bilo takrat splošno razširjeno. Tako ni bilo preračunavanja o življenskem standardu, temveč je povsod vladalo zaupanje v Božjo previdnost.

## 2. Humanizem: XV. in XVI. stoletje

Kakor pove že samo ime, je bilo humanistom zelo pri srcu, da bi izoblikovali svetovni nazor in zgolj človečanskih (humanus-človeški) danosti. Šli so iskat svoje vzore k poganom, bodisi Grkom bodisi Rimljanom. Ker posebno grška kultura ni bila izrazito religiozna (mitologija je samo nadomestek za religijo) in so tudi Rimljani, po naravni sicer bolj religiozni, prevzeli grško mitologijo, je bil svetovni nazor humanistov zmes nekakšnih krščanskih nravnih resnic in poganskih mitov. Načelno so izključevali krščansko pojmovanje božjega otroštva in vsako delovanje milosti. Tudi poseganja božje previdnosti v potek svetovnega dogajanja so se izogibali.

Rojstvo otrok so razlagali zgolj naturalistično, kot nujno dogajanje kozmičnega procesa. Spolno ugodje so smatrali kot nekaj povsem naravnega in so ga postavljali v isto vrsto kot ugodje, ki ga čuti človek pri zauživanju jedi, poslušanju glasbe ali gledanju pestrega dogajanja v gledališču. Spolnost so sicer pojmovali kot nekaj, kar spada v privatno sfero človeškega življenja, vendar zadovoljevanja spolne sle izven zakonskega dejanja z namenom spočetja otrok niso imeli za nekaj slabega in prepovedanega.

Humanisti so prevzeli od Grkov in Rimljanov bajko o štorclji, ki prinaša otroke iz daljih, nepoznanih krajev. V tem času se je v nekaterih deželah izoblikovala tudi pravljica o mački, ki kakor svoje lastne mlade, prinese iz zelnika včasih tudi človeške otroke.

Vzvišenost zakonskega dejanja kot sodelovanja človeka pri podeljevanju eksistence od strani Boga se je tako izgubila. Svetost zakona — kot povezava drugotnega ali instrumentalnega vzroka z glavnim činiteljem — je prišla v pozabo. Ugodje pri zakonski zvezi ni bilo več nagrada za eksistencialno dejanje, temveč od spočetja in rojstva ločena zvrst telesnega naslajanja.

Vsekakor so bila potrebna stoletja, preden se je to pojmovanje razširilo. Po katoliških deželah je staro prepričanje obveljalo še dolgo časa in to ne samo med preprostim ljudstvom, temveč tudi med višjimi sloji (saj je avstrijska cesarica Marija Terezija 1740—1780 imela 18 otrok) ter je še v mnogih deželah še danes ukoreninjeno.

Mladina naj bi dejstvo dveh spolov sprejela kot nekaj danega, kar spada v človeško življenje. Kakor se življenje končava s smrtjo, tako se začenja z rojstvom. Kakor smrt ni nič izrednega, tako naj tudi spočetje in rojstvo ne bo nekaj v skrivnost odetega. Kakor razpad človeškega bitja spremlja trpljenje in žalost, tako je spočetje ali začetek človeka zvezan

z ugodjem. Tako eno kakor drugo je dar iste narave. Zato se lahko brez skrbi uporablja.

### 3. Razsvetljenstvo

Razsvetljenstvo zanika vse, česar ne more človek sam doumeti in izkusiti: vero v verske skrivnosti in izročilo, ki je sad običajev preteklih časov. V nadomestilo za vero in izročilo postavlja osebno izkušnjo ter moč človeške pameti. Človeški razum je merilo resnice: kar more razum dojeti, je resnično, česar ne more razumeti (posebno verske skrivnosti), je zmeta. Človeški razum je tako močan, da bo sam iz sebe, brez kakršnekoli pomoči, dojel vse, kar je resnično.

Z novim spoznanjem in s porastom vede bo človeštvo doseglo vedno večji napredek in ta napredek bo človeka osrečil. Človeštvo bo toliko bolj srečno, kolikor bolj bodo ljudje poučeni in kolikor bolj bo napredovala znanost.

Razsvetljenstvo je s temi načeli zavrglo z ene strani krščanstvo (ki je vsota nerazumljivih resnic ali skrivnosti), z druge strani se je pa obrnilo proti humanizmu, ki je svojo modrost črpal iz stare klasične, grške in latinske kulture.

Posledice so se pokazale tudi na polju spolne vzgoje in uvajanja v skrivnost življenja. Ker je spoznanje glavna funkcija človeškega bitja in ker je razum glavna zmožnost človeka, bo človek srečen in popoln, če bo na vseh poljih dosegel čimbolj izčrpno znanje. Tisti, ki dobroto pozna, je že dober, in kdor ve, kako mora živeti, bo že s spoznanjem pravilno živel. Človek vendar ne more želeti slabega in delati, kar ni prav in njemu samemu v korist.

Razsvetljenstvo je človeka spremenilo v razum, da, v posebljen razum, (nemški idealisti, ki predstavljajo skrajno obliko tega razumarstva, so si človeka predstavljali kot misleč razum, ki s svojim mišljenjem ustvarja svet), ki je zmožen neskončnega in popolnega razvoja.

Kakor človeka na vseh poljih udejstvovanja rešuje spoznanje, ki vodi k popolnosti in sreči, tako bo človek tudi v spolnih vprašanjih pravilno ravnal ter spolnost prav uporabljal, če bo o vseh spolnih rečeh natančno poučen. Čim bolj natančno pozna mladi človek vse, kar je v zvezi s spolnostjo, tem bolj pravilno bo mogel spolnost uporabljati.

Razsvetljenci so ponavljali: resnica vas bo osvobodila. Mladina naj do zadnjih potankosti zve, kako je z izvorom življenja, pa bo za vedno rešena in osvobodjena vseh zablod. Zato so se razsvetljenci navduševali za zelo natančen pouk o spolnih vprašanjih. Kako so razsvetljenci to tudi prakticirali in kakšne reakcije je tak pouk povzročal posebno pri starših, vemo iz življenja angleškega razsvetljenca in vzgojitelja plemenitašev, angleškega grofa Anthonyja Shaftesburyja (1671—1713) ter njegovega tovariša Johna Locka (1632—1704).

### 4. Pozitivizem, materializem in scientizem

Razsvetljenstvo je z vsemi silami branilo duhovnost človeka, saj je bil razum nositelj znanosti in zato začetek vsega napredka. Novo obliko



je razsvetljenje dobilo v Francozu Augustu Comteju (1798—1857), ki je proti nemškim pretiravanjem čistega in neodvisnega razuma postavil »pozitivizem« kot vodilno načelo, ki postavlja pred človeški razum dejstva realnosti, ki naj jih raziskuje. Tak, pozitivna dejstva raziskujoč razum, je postavil na oltar svetišča ter ga pokazal svojim privržencem kot predmet češčenja. Razum se je tako spremenil v novo božanstvo pozitivne znanosti.

Istočasno s poveličevanjem duha in razuma je nastopila vzporedna struja, ki je dajala prednost materiji. Duh je bil po mnenju materialistov samo epifenomen ali stranski pojav telesnih dogajanj. Saj je eden izmed vodilnih materialistov prišel do skrajne formulacije mišljenja, ko je rekel: »Kakor je urin produkt izločanja ledvic, tako je mišljenje produkt izločanja možganov.« Vso dotedanjo razlago duševnega življenja kot izraz delavnosti od materije neodvisnega duha so hoteli nadomestiti z izključno materialnimi činitelji. Mišljenje npr. bi se odlično razložilo s fiziološkim delovanjem možganov, brez sodelovanja kakršnegakoli duhovnega, od materije neodvisnega principa.

Scientizem je nadaljeval stari poizkus razsvetljenstva, da bi s pomočjo znanosti pripeljal človeka in človeštvo do napredka in sreče. Medtem ko so razsvetljenci znanost samo poveličevali, so moderni scientisti (od latinškega izraza »scientia« — znanost) kazali, da se more vse človeško življenje razložiti z biologijo, fiziologijo, kemijo, fiziko in astronomijo. Toda kolikor bolj so vse te znanosti svet približale človeku, toliko bolj se je človek oddaljeval od znanosti. Ko danes poslušamo, kako hočejo ljudje »znanstveno« razložiti človeka brez religije in brez filozofije, samo s pomočjo nekaj naravnoznanstvenih principov, se nam zdi, da poslušamo razlage jonskih modrecev iz 6. stoletja pred Kristusom, ki so skušali človeka in vse, kar je na svetu, razložiti s štirimi elementi: z vodo, ognjem, zemljo in zrakom. Primitivnost takih razlag in patos, s katerimi jih razglašajo v svet, je mogoče primerjati samo še z brezčutjem za globoko človeško problematiko, ki jo hočejo obiti z nekaj obrabljenimi in preperelimi frazami.

Primitivnost, ki jo kažejo v vsem, kar zadeva človeka, pride do izraza tudi pri obravnavanju izvora življenja in spolnosti. Človek je za take scientiste degradiran na raven brezčutne rastline, ki se s pomočjo praškov in pestičev ter cvetnega prahu množi kakor trava na travniku ali pšenica na polju. Drugim pa je spočetje človeka dejstvo, ki ga lahko postavijo v isti okvir z združitvijo dveh brezumnih živali, ki sploh ne vesta, kaj pravzaprav delata, ki sledita samo nagonu, to se pravi notranjemu mehanizmu, brez vsakega sodelovanja zavesti, dostojanstva, socialne odgovornosti in spoznanja. Zgodovina človeštva nam ne more pokazati nobenega bolj grobega poniževanja človeštva, kot so prav te psevdoznanstvene razlage nastanka človeškega življenja. Kaj je višje od vrednosti človeškega življenja? Kaj je vzvišenejše kot človeško dostojanstvo? Kaj je bolj vredno upoštevanja kot človeška usoda? In kdo more in sme razlikovati med vrednostjo, dostojanstvom in usodo nerojenega ali že rojenega človeka? Nihče! Človek ostane vedno človek, še preden se je rodil, če že eksistira ali če je že umrl. In ta rod scientistov je človeka in njegovo dostojanstvo poteptal prav v najgloblje blato. Spočetje človeškega bitja, njegovo rojstvo in

usoda so samo biološka in fiziološka dejstva, ki jih moremo razložiti s cvetnim prahom, pestiči in prašniki, z gameti in kromozomi, kariokinezo. Kje je pa spoštovanje do človeške eksistence, kje je pravilno ocenjevanje njegove usode, kje je zavest, da je človek člen v verigi človeške zgodovine, kje je spoštovanje, da mora vsak človek prispevati h graditvi boljše prihodnosti vsega človeštva, kje toliko in toliko drugih nerastlinskih ali neživalskih dejstev, katere pozna in dojema samo človek, ker ima samo on razum in zavest svoje eksistence in usode: zavest dostojanstva, občutje sramu, vera v boljšo prihodnost človeštva, dolžnost sodelovanja pri izgraditvi boljših pogojev za življenje, odgovornost pred svojimi pradedi in svojimi otroki, doživljanje razvoja k popolnejšim oblikam človeškega sožitja? Vse to in še mnogo več je zajeto v eksistenci človeka, pa čeprav ta človek še ni rojen.

Taka »znanstvena« ali bolje rečeno — »prirodopisna« razlaga človeka, ki nima ne čustev ne dostojanstva ne zavesti ne usode ne razumevanja za svoj izvor ali poznanja svojega smotra, nikakor ne more stati na osnovi, na kateri se lahko s pametnim upanjem gradi boljše človeško življenje. Tisti otrok, ki v tej luči spozna izvor svojega bitja in nalogo, ki jo ima v procesu nastanka novih ljudi, nikdar ne bo imel spoštovanja do samega sebe, pa tudi ne do svojih staršev in sorodnikov, najmanj pa do tistih, ki so mu problem življenja razložili na ta »znanstveni« način.

## B. Odkrivanje izvora človeškega življenja mora obseči celega človeka

Razsvetljenstvo in moderni scientizem je v prepričanju, da je razum človekova glavna zmožnost in spoznanje njegova vodilna dejavnost, osredotočila svoje prizadevanje v vzgoji na posredovanje spoznanj in znanosti. Toda moderna psihologija nam govori o treh osnovnih dejih človeške duševnosti: čustvovanju, teženju in delovanju, ki jim je v pomoč dodeljeno spoznanje. Spoznanje samo na sebi nima nobenega smisla, če potem človek ničesar ne občuti, za ničemer ne teži in se za nič ne trudi. Današnja psihologija je prevrgla staro prepričanje o prvenstvu spoznanja in sodobno vzgojeslovje noče nič več vedeti o oblikovanju razuma, ki je bil našim prednikom še tako ljubo. Raje govori o oblikovanju celotne osebnosti ali človeka in misli pri tem najprej na njegovo zmožnost za doseg ciljev ali delovanja in na razvijanje dveh sil: čustvovanja in teženja, ki omogočata delovanje. Nazadnje govori tudi o spoznanju, ki mora te tri deje človeške duše voditi. Pri osebnosti gre predvsem za delovanje, ki ga gonita dve duševni sili — čustvovanje in teženje — in končno tudi za spoznanje.

Dosedanja, na razsvetljenskih dogmah zgrajena vzgoja, je pripisovala glavno vlogo predvsem tistemu delu človekove osebnosti, ki se je sedaj izkazal za zadnjega v skali pomembnosti. Tako tudi vzgoja, ki hoče človeka pravilno voditi pri uporabi spolnosti in se pri tem naslanja samo na spoznanje, povzroča v vzgojnem pogledu več škode kot pa koristi.

Pri vzgoji, in posebno še pri spolni vzgoji, je treba v mladem človeku vzbuditi in nagrmaditi sile, da bo spolnost znal pravilno uporabljati. Ta sila je predvsem čustvovanje. Kdor hoče vzbuditi v človeku močno in vztrajno voljo, mu mora dati predvsem močna in učinkovita čustva.

## 1. Čustva, ki jih vzbudi v otroku spoznanje svojega izvora

### a) Občudovanje

Občudovanje je ponovno spoznanje istega predmeta, ki se mu pridružuje občutje vzvišenosti. Če mati v enostavni govorici pove otroku, da ga je devet mesecev nosila pod srcem, da sta bila z otrokom tako tesno združena, da sta bila eno, da je mati otroka hranila z lastno krvjo, da ga je nosila vedno s seboj, bo otrok bolj občutil kot spoznal kaj mu je bila in kaj mu je mati. Mati ga je zato nosila v svojem telesu, ker ga je hotela imeti, ker ga je potem, ko ga je dobila, imela rada, tako rada, da se ni mogla od njega ločiti. Če si sedaj še predstavljamo, kako drži mati otroka v naročju, ko mu te stvari pripoveduje, kako se otrok oklepa matere, kako ga mati ljubkuje in boža, kako se otrok materi ovije okoli vratu, kako mogoče otroku in materi od ginjenosti privrejo solze v oči, potem vidimo v takem odkrivanju res pravo napolnjevanje otroka s čustvi, ki bodo potem mogla dajati zadosten odpor za boj proti nečistosti, to se pravi proti zlorabi te najlepše skrivnosti med otrokom in materjo.

### b) Povezanost z materjo

Otrok, ki je na tak način zvedel za skrivnost svojega izvora, bo ne- ločljivo zvezan s svojo materjo. Življenje bo mogoče porezalo ali potrgalo vse vezi z drugimi ljudmi, toda vez s čustvom povedane življenjske skrivnosti med materjo in otrokom ne bo mogla pretrgati še tako težka sila usode. Tak otrok bo čutil v sebi oporo, na kateri bo njegovo življenje mirno počivalo. Življenjsko bo gotov, kajti dejstvo njegove eksistence mu je jasno in svetlo bleščeče na morju življenja. Moderni poznavalci mladine pravijo, da otrokom manjka občutje varnosti. Varnosti pa nimajo zato, ker niso eksistencialno povezani s starši, predvsem z materjo.

### c) Svetost človeškega življenja

Tako otrok kakor tudi mati ne bosta ostala pri dejstvu, da se je otrok kar naenkrat pojavil pod materinim srcem, ker ga je ona hotela. Tega niti otrok ne bi verjel in tega tudi mati ne more trditi. Materina želja po otroku je bila res velika in učinkovita. Toda otroka je v materinem telesu, pod njenim srcem izoblikovala neka druga sila, mnogo večja kot je materina moč, kot je materina iznajdljivost. Ta sila je Bog. Bog se je poslužil materinega telesa, da je tam vzbudil k življenju otroka. Človek, ki je ob materi, ob njenem telesu in objemu, pri skrivnostnem prišepetovanju materinih ustnic zvedel, kdo je Bog, za tega človeka Bog ne bo nikdar tujec, temu Bogu človek nikdar ne bo upal odreči najmanjše želje in ga žaliti s kakršnimkoli prestopkom.

### d) Povezanost z brati in sestrami

Otrok bo mogoče vpraševal še naprej, mogoče ga bo pa spoznanje in čustveno doživetje svojega izvora tako prevzelo, da bo ob materi molče doživljal lepoto skrivnosti. Mogoče bo ob drugi priliki zopet hotel zvedeti od matere »kaj lepega«. In tedaj mu bo mati govorila o drugih otrocih,

njegovih bratih in sestrah. Tudi te je na ta način dobila od Boga, tudi nje je nosila tako dolgo s seboj v telesu in tudi z njimi je bila tako tesno povezana kot z njim. Tako se zavest in potreba povezanosti, ki je bila dosedaj omejena samo nanj, razpletla tudi na bratce in sestrice. Z materjo bo v sveti skrivnosti ljubil tudi nje, saj ga veže nanje ista vez ljubezni.

#### e) Navezanost na očeta

Prej ali slej bo otrok prišel z vprašanjem, kaj pa ima pri vsem tem opraviti oče in kako je to, da tudi on spada k družini. To je mogoče za mater najtežja naloga: ohraniti mora sveto občudovanje, ki ga otrok že nosi v sebi in v katero so pritegnjeni ona in bratje in sestre. Sedaj mora stopiti v krog svete skrivnosti še oče. Tudi očetovo pričujočnost v družini mora opravičiti ljubezen. Tudi njegova pričujočnost v življenju otroka mora razložiti ljubezen. Ljubezen je vzbudila otroka k življenju pod materinim srcem, tisti, ki ga je vzbudil, je bil oče. Zato, ker je otroka ljubil. Seveda bi bilo najlepše, če bi ob taki priliki prišel še oče, objel mater in bi oba v naročju držala otroka. Tako bi otrok doživel res pravo napatost čustev, radosti nad samim seboj, zadovoljstva, da ima očeta in mater, ki ga ljubita, ki se ljubita med seboj in sta v tej skladni ljubezni hotela imeti njega za otroka. Če je kdo doživel v svojem življenju tako odkrivanje skrivnosti življenja, ko je v objemu matere in očeta sam bil vklenjen v to trojico, ki se ji pravi oče, mati in otrok, ter je v tistem, skrivnostnem objemu slišal bolj utripanje svojega, od razburjenosti bjočega srca ter utripanje srca svoje matere in očeta kot pa šepetanje ljubezni polnih besedi, ta ne bo nikoli znal izpregovoriti grde besede o ljubezni, ta se bo čutil vedno sveto vznemirjenega že ob sami misli na to lepoto ljubezni na zemlji, ki je odsev božje ljubezni v nebesih.

Ko bo otrok doraščal in bo sam mnogo videl ali slišal, mu bo mati ob prvi priložnosti vse še bolj natančno razložila (ko bo otrok videl obnašanje živali med seboj ali na pomlad, ko bo cvetelo drevje).

Otroci, ki doživljajo te svete, vzvišene in otrokovemu življenju tako dostopne skrivnosti in dejstva, se napolnijo za celo življenje z lučjo, toploto in ljubeznijo. Taki otroci ne bodo hlatali za dragimi igračkami, za slaščicami, ne bo jih mikalo razsajanje. Saj bodo nosili v sebi mir, gotovost, da so ljubljene in dokaz te ljubezni nosijo prav v dejstvu svojega lastnega življenja. Rasli bodo v vzdušju te ljubezni, razvijali se bodo ob neomajnem prepričanju, da so dobrodošli svojim staršem, ki brez njih niso mogli živeti, ko jih še ni bilo, in ki brez njih tudi sedaj ne morejo živeti. Kaj more nesti človek lepšega v življenje kot prav to doživeto prepričanje o vrednosti svoje eksistence.

#### f) Izkušstvo ljubezni božje

Ko tak otrok sliši, da je Bog ljubezen, si bo podoba te ljubezni oblikoval po izkušnji, ki jo doživlja v svoji družini. Iz take krščanske ljubezni, iz katere je bil otrok rojen, se bo potem tudi lahko oblikovalo spoznanje in doživetje ljubezni do Boga in do bližnjega. Tak otrok je okusil sladkost ljubezni in bo za vse življenje v taki ljubezni hotel ostati srečen ter tudi drugje s tako ljubeznijo osrečiti.

### g) Priprave za kritična leta pubertete

S puberteto se otrok odtrga od staršev in se osamosvoji. Išče svojo življenjsko pot ter hoče zaživeti svoje življenje. Na življenjsko pot se poda brez izkušnje, brez poznanja življenja. Prijatelji, h katerim se obrača, so prav tako neizkušeni kot on. Staršev, ki so ga dosedaj vodili, pa noče in se od njih odvrta. To je nuja življenja, to je nagon.

Samo otroci, ki so jih starši z vezjo velike ljubezni in odkritosrčne zaupljivosti znali privezati nase, bodo tudi v teh letih iskali zavetja in vodstva pri njih.

Otroci, ki jih je mati znala eksistencialno, s pravilnim uvajanjem v skrivnost življenja navezati nase, bodo tudi v teh najbolj kritičnih in odločilnih letih iskali vodstvo in uteho pri svoji materi. In kdo bi mogel otroku bolje pomagati v tem najtežjem trenutku življenja kot prav mati?

Na vsak način mora mati najti pot do svojega otroka in ga prav z uvajanjem v skrivnost življenja navezati nase in na očeta. Znati mora premagati naravno sramežljivost, ki jo bo čutila pri pogovoru z otroki. Najti mora čas, da bo vedno na razpolago za otrokovo radovednost, ki bo pripeljala tudi do tega, da bo otrok vprašal mater o svojem izvoru. Tiste matere, ki otrok ne znajo v teh osnovnih vprašanjih življenja navezati nase, bodo otroke izgubile in jim ne bodo mogle toliko koristiti, kot če bi jih poučile o teh življenjskih vprašanjih.

### h) Kje izve otrok o svojem izvoru, če ga mati zanemari?

Rekli smo, da je uvajanje v skrivnost življenja predvsem stvar oblike in načina, kako otroku povemo resnico, ne da bi ga pri tem razžalili, ponižali, pohujšali ali celo nahujskali proti staršem, češ »da so ga na ta način imeli«. Tu gre predvsem za čustveno vzdušje in ne za odkrivanje resnice. Če mati ni dorasla tej nalogi, ki zahteva od nje veliko samoobvladovanja, modrosti, spretnosti in prisrčnosti, in zato otroku »resnice o njegovem početku« ne more povedati, bo zvedel otrok vso stvar iz ust tovarišev ali od drugih nepoklicanih ljudi.

Končni rezultat bo isti: otrok bo izvedel, kako je prišel na svet, znanje bo tu, fiziologijo in biologijo mu bodo servirali v umazanem žargonu njegovi tovariši. Toda čustveno dožemanje in doživetje bo čisto drugačno, kot noč in dan. Namesto čistega veselja nad svojim početkom in rojstvom iz ljubezni, namesto globokih vezi otroka s svojim Stvarnikom po materi in očetu, namesto doživetja notranje povezanosti z materjo, očetom in brati ter sestrami, bo otrok doživel začetek svojega bitja kot sad strasti, posledica nepremagane poltenosti, kot spodrseljaj svoje matere in nerodnost svojega očeta. Na svoj začetek si ne bo upal gledati in misliti s ponosom, temveč s sramoto. Imel se bo za neogljenega vrinjenca v brezskrbno ljubimkanje očeta in matere, čutil bo, da jima je v napoto, tolerirata ga, prenašata ga, ker pač ne gre drugače in ker niso hoteli, da bi s škandalom preprečili njegovo rojstvo. Namesto da bi zaradi nosečnosti svojo mater občudoval in jo nežneje ljubil, jo bo zaničeval, mislil vse grdo o njej, si želel, da ne bi prišel na ta način v družino. Koliko žalostnih primerov bi lahko navedli, ko so otroci dan in noč jokali, ko so od svojih

tovarišev zvedeli, kako so prišli na svet. V njih se je zrušil ves lepi otroški svet in na njegovo mesto je prišel cinizem, prezir do staršev, obup nad dostojanstvom odraslih, prepričanje, da je vse na svetu samo hlinjenje ter da so ljudje konec koncev vsi umazani in gnili. Kako naj potem tak človek z veseljem, optimizmom, z upanjem in zaupanjem gleda na svet in so-človeka? In to vse zaradi tega, ker mati ni imela časa, da bi otroka o vsem tem poučila, ali je bila za zakon nezrela, ker je bila sama še otrok, ko bi morala otroke kot močna žena uvajati v največje in najlepše skrivnosti človeškega življenja.

Kaj pa v tistih redkih primerih, ko otroci pridejo do pubertete in jim ne starši ne sorodniki in ne tovariši še niso »odprli oči«. Takih primerov je sicer zelo malo, vendar so možni.

Nekaj bo mogoče storila šola. Vprašanje je samo, če so učitelji za to delo pripravljeni. Ali sploh razumejo, da otrok nosi v sebi poleg razuma in glave tudi čustvo in srce in da je v tem primeru važen samo način, kako bo otrok izvedel za skrivnost življenja, ne pa biološka in fiziološka eksaktnost razlage. Važno je, s kakšnim čustvenim doživetjem bo otrok to spoznanje vzel na znanje in če bo to doživetje za otroka vir življenjske vedrosti in energije ali pa bo morda začetek njegovega moralnega propadanja. Mnogim učiteljem, ki niso vzgojitelji, temveč zgolj lomilci kruha znanosti, je prav zelo malo mar, kako je z otrokovim čustvenim življenjem, ker jim nihče ni povedal, da človek ni toliko vreden, kolikor tehta njegova z vsemi mogočimi znanstvenimi podatki natrpana glava, temveč to, če ima res zlato, s plemenitimi čustvi napolnjeno srce. In merilo za njegovo plemenitost je prav to, s kakšnimi čustvi dojema svoj odnos do matere, očeta, bratov in sestra. Prav ta biološka in eksistencialna dejstva, ki tvorijo nekakšno ogrodje človeške notranjosti, so izpolnjena z zlatimi stenami plemenitega, pozitivnega, človečansko toplega optimizma, ali pa z blatno žlobudro počestnega žargona iz smrdelih ust pijancev in cestnih razgrajačev.

#### i) Katehetova naloga

Pokazali smo že, da je pri vpeljevanju v skrivnost življenja važno čustveno okolje in način, kako otroku odgrnemo zaveso, ki se je do sedaj razprostirala nad začetkom njegove eksistence. Naštevaje dejstev spočetja, nosečnosti in rojstva je kaj enostavno in zato ni treba nobene posebne spretnosti in znanja. Vzgojna kakovost in kompetenca se meri v načinu podajanja in razkrivanja teh dejstev.

Teoretično je skoraj nemogoče, da otrok pri današnji socialni povezanosti ljudi in pri modernih komunikacijskih sredstvih ne bi zvedel, kako je z začetki njegovega življenja. Mislimo seveda na normalno, otrokovemu duševnemu razvoju primerno odkrivanje skrivnosti življenja. To spoznanje je skoraj vedno preuranjeno. Psihologi, ki se ukvarjajo z duševnim življenjem otroka, pojmujejo za normalno sledečo radovednost in ukaželjnost v spolnih stvareh: okoli 5. leta postavi otrok vprašanje, od kod je prišel. Če mu odrasli odgovorijo, da je od mame, bo navadno s tem pojasnilom zadovoljen. Če imajo pri hiši domače živali — kokoši, psa, mačko, krave, prašiče, golobe, konje, ovce, koze — vidi otrok, kako se parijo,

kako postajajo samice bolj obilne in kako se po določenem času pokaže prirastek. Otrok to vidi in seveda povprašuje, zakaj in kako se je to zgodilo. Kako naj se otroku na ta vprašanja odgovori, je odvisno od okoliščin, predvsem pa od njegovega razvoja. Lahko se mu odgovori, da se živali igrajo, da mora tako biti, da je tako prav, ker drugače ne bo mladih itd. S časom bo otrok iz pogovora odraslih razbral, da so živali breje, da bodo kaj kmalu skotile in da bodo prišli mladiči. Otroku se zdi to popolnoma naravno. Če je že 7 ali 8 let star, bo verjetno vprašal, če je tudi on prišel tako na svet. V tem primeru mora mati jasno govoriti in se držati več ali manj razlage, kot smo jo podali. Če pa otrok nima prilike, da bi opazoval živali, potem bo pa okoli 9. leta postavil vprašanje, kako je prišel na svet. Sedaj mora mati odločno poseči vmes in otroku stvarno razložiti. Vendar tako, da bo njegovo spoštovanje, strah pred sveto skrivnostjo, ostalo še bolj potrjeno. Kot tretjo fazo normalnega razvoja so potem dogajanja v telesu pubertetnika: poraščanje določenih delov telesa, sprememba glasu pri fantih in nastavljanje prsi pri dekletih; obenem se prikažejo fiziološki pojavi polucije pri fantih in menstruacije pri dekletih. To je treba razložiti stvarno, spoštljivo, v luči krščanskega nauka o previdnosti in modrosti božji. S tem je tesno zvezan tudi natančen pouk o uporabi spolnosti in moralnih obveznosti, ki so s tem zvezane. Obenem je pa v normalnih primerih, posebno pri dekletih, važno, da jim vzgojitelji povedo, da naj se v vseh vprašanjih obračajo na mater.

Izven te normalne sheme uvajanja v skrivnost življenja pa je vsak otrok primer zase, ki glede na okoliščine, v katerih živi, pride do spoznanja spolnosti pri sebi in pri drugih. Načela, ki se jih moramo pri tem držati, so naslednja:

1. Dolžnost pouka in vzgoje v vseh stvareh imajo starši. Če starši iz kateregakoli vzroka te dolžnosti ne opravijo sami, morajo poiskati nekoga, ki v njihovem imenu, namesto njih to izvrši. Najsi bodo to sorodniki, učitelji ali katehetje, vsi imajo samo delegirano ali poverjeno nalogo, nikakor si pa te pravice ne morejo jemati sami ali celo proti volji staršev.

2. V normalnih okoliščinah in pri normalnem razvoju, ki smo ga nakazali zgoraj, bo otrok sam vprašal in pokazal, kaj in koliko rabi v določeni stopnji razvoja. Starši ali njihovi, za to nalogo pooblašteni namestniki, naj posredujejo otroku samo toliko znanja, kolikor ga more otrok nesti.

3. Anormalnih okoliščin je danes toliko, da lahko govorimo, da je anormalnih primerov spoznanja skrivnosti življenja mnogo več kot normalnih in so zato anormalni, preuranjeni, iz ust nepoklicanih razlagalcev dobljeni vpogled v skrivnost življenja mnogo bolj pogosti kot normalni. Vendar jih zato še ne smemo imenovati normalne. Zaradi veliko načinov, kako pridejo otroci na anormalen način do spoznanja, bi bilo zelo težko podati kak tipičen način uvajanja v skrivnost življenja.

Za te primere naj veljajo sledeča pravila:

a) V anormalnih primerih pojasnjevanja skrivnosti življenja je treba uporabljati načelo manjšega zla: če starši vidijo, da bo otrok iz nepoklicanih ust (tovariši, ljudje na cesti, ljudje, ki jih starši niso pooblastili), in na nepravilen, nekrščanski način zvedel za skrivnost življenja, morajo starši otroka na pravilen način predčasno poučiti.

b) Če so starši zaupali pouk o spolnih vprašanjih katehetu, naj ta na najbolj primeren način poskrbi, da bodo otroci zvedeli najprej od njega in ne od drugih, na krščanski osnovi podano vpeljevanje v skrivnost življenja.

c) Ker spolno življenje spada k intimni sferi človeškega življenja in ker zadeva najgloblje jedro osebnosti vsakega človeka, je treba to intimnost in strogo individualnost do skrajnosti spoštovati in braniti.

Zato naj se pouk o spolnih vprašanjih nikdar ne vrši javno. To je osebna, intimna zadeva vsakega človeka in ima zato vsak naravno pravico, da ga v teh osnovnih čustvih nihče ne želi. Zato je na vsak način treba iz verskega pouka izključiti masovni, skupni in javni pouk o skrivnosti življenja. Če pa katehet ne more posamično poučiti vsakega učenca in bi otroci iz nepoklicanih ust na nekrščanski način morali zvedeti za ta dejstva, potem naj se ravna zopet po načelu manjšega zla. Pouči naj fante posebej in deklice posebej. Če pa tudi to ni mogoče, potem pa naj na previden in dostojen način pouči oboje. Verjetno bo kljub temu zlo manjše, kot pa če bi popolnoma nepripravljeni morali poslušati razlago iz nepoklicanih ust.

## 2. Teženja, ki jih zbudi spoznanje izvora življenja v otroku

a) Ugodje kot osnovno gonilo človeške dejavnosti

Težnje bo stremelo za tistim predmetom, ki more dati človeku srečo, zadovoljstvo in stalno ugodje: Na svetu se vse dogaja zaradi ugodja. Saj tudi po nebesih zato hrepenimo, da bomo tam večno srečni. Ugodje pa obstoji v čisto določenem stanju bitja, ki mu je najbolj koristno. Ugodje in koristnost sta med seboj združeni pa tudi med seboj sorazmerni. Čim večja je koristnost kakega stanja za človeka ali za vrsto, tem večje je tudi ugodje.

b) Kaj je ugodje?

Če hočemo končno določiti, kaj je pravzaprav ugodje, se bomo morali najbrž ustaviti pri misli ali dejstvu, da ugodje v zadnji analizi predstavlja neko nihanje. To spoznanje nam je posredovala atomska fizika, ki govori o za človeško fantazijo nedoumljivih hitrostih in nihanjih. Vemo, da je glas nihanje zraka, da je luč nihanje električnih valov, prav tako so neka vrsta nihanja tudi Röntgenovi žarki, x-žarki, radarjevi valovi, itd. Tudi energija sama, ki naj bi končno sestavljala materijo, bi naj bila nihanje. Pri energiji pa bomo verjetno morali iskati prehod iz materialnega sveta v duhovni svet. Zdi se, da bo tudi v duhovnem svetu prevladovalo nihanje (sicer verjetno samo duhovno nihanje), ki bo kazalo samo periodičen povratek bitja v osnovno stanje.

c) Vrste ugodja

Za človeka je važno, da se ne omeji samo na svoje telo, temveč posveti posebno pozornost svoji duševnosti (kjer sodelujeta — kot na neki vmesni coni — telo in duh) in posebno še na duha (ali kot navadno pra-



vimo »dušo«). Večina ljudi, posebno tisti, ki izpovedujejo materialistični svetovni nazor ali pa vsaj pretežno telesno in materialistično živijo, samovoljno omejuje obseg ugodja samo na telesno območje (zauživanje hrane, doživetje telesne moči ob naporu, spolno ugodje, spanje itd.), ali pa kljub svojemu materialističnemu svetovnemu nazoru priznajo — ker pač tega ne morejo zanikati — ugodja, ki jih človek občuti ob duhovno-telesnem udejstvovanju, npr. pri prijateljstvu, družinskem življenju, umetnosti, verskih obredih itd. Tukaj pride človeku na misel možnost čisto duhovnega uživanja in ugodja, ki je samo duhovno, ne telesno-duhovno, podobno kakor imamo samo telesno, čisto telesno ugodje. Tega čisto duhovnega uživanja še noben človek ni okusil, ker je vsak človek vezan na telo in se zato svojega telesa ne more rešiti in samo duhovno uživati. Vendar nam o tem uživanju in zadovoljstvu govori vera, ki tistim, ki bodo živeli po božjih postavah, obljublja večno, neizmerno, nedopovedljivo srečo in ugodje.

#### d) Doživetje ugodja in osebnost

Kako važno je zatorej za pravilno oblikovanje človeške osebnosti doživetje čimbolj duhovnega ugodja. Rekli smo, da je ugodje povezano in sorazmerno s koristnostjo. Tako je tudi duhovno ugodje prav zato tako zelo močno, ker zaposli in aktivira najpopolnejše viške človeškega bitja.

Človek, ki kot otrok ni doživel drugega ugodja kot samo to, da je bil sit, da je bil dobro oblečen, živel v dostojnem stanovanju in da se je spolno udejeval, je omejil možnost svojega obzorja na najbolj elementarne oblike ugodja. Vzemimo otroka-siroto, ki je moral že v najnežnejših letih v sirotišnico za otroke brez staršev. Tu so mu dali jesti, oblačili so ga, mogoče se je igral s svojimi tovariši, verjetno se je tudi sam spolno udejeval, skrbeli so za to, da se je naučil brati in pisati. In to je bilo tudi vse. Sedaj pa si predstavimo otroka iz dobre krščanske družine. Tudi on je, skrbijo, da je oblečen, se igra itd. Toda poleg vsega tega doživlja in izkuša vsak dan materino in očetovo ljubezen, občuti, kako ga imajo bratje in sestre radi, kako z vero in družino živi v nadnaravnem verskem okolju, kjer je po Bogu povezan z vsem svetom, z nebesi in z dogajanjem v svetu duhá. Če je potem v tej družini doma tudi skrb za lepo slovensko besedo, za umetnost, petje, glasbo, slikarstvo itd., potem tak otrok sploh pozabi na zgolj telesne potrebe in ves živi v tem duhovnem, umetniškem, verskem in nadnaravnem svetu. Vsa ta duhovna doživetja so tako močna — vzemimo samo doživetja Božiča, Miklavža, rojstnega dne matere, svojega rojstnega dne, Velike noči, župnijskega patrona — da zgolj telesne potrebe in ugodja popolnoma izginejo in se otroku po njih sploh ne toži.

#### e) Doživetje višjih vrednot

Ko otrok res intenzivno doživi tako duhovno ugodje, potem ima smisel tudi za obljube, ki mu jih kaže vera: nebesa. V nebesih čaka kristjana večno, neizmerno, neskončno veselje in zadovoljstvo. Če je že veselje v družini, v pravi krščanski družini tako veliko, kakšno bo šele veselje v nebesih, ko bo človek Boga samega, začetnika vsega dobrega, dobil v delež.

Za krščansko spolno vzgojo je predvsem potrebno, da otrok tako čisto, pravo, duhovno srečo v družini doživi. Potem bo sam po sebi hotel doseči to, kar je doživel kot otrok. Vzemimo za primer izkustvo molitve z materjo. Preden gre otrok spat, ga mati vzame v naročje ali stisne tesno k sebi, tako da otrok čuti bližino materine ljubezni. Polmrak je. Iz daljave se sliši večerni zvon. Otrok se je navečerjal. Oblečen je v toplo nočno haljico. Veseli se že, da bo šel spat. In v tem trenutku mu mati govori o Bogu, molita skupaj k nebeški materi, k angelu varuhu. V tem duševnem, čustvenem razpoloženju bo potem zaspal in verjetno bodo njegove sanje nadaljevanje molitve in verskega občutja, ki mu ga je znala mati vzbuditi v duši. Če taka vzgoja traja deset ali še več let, mora zapustiti v otrokovi duši sledove sreče, zadovoljstva, notranjega optimizma, ki jih bo ta človek nosil vedno v sebi in se bo v vseh odločilnih trenutkih po njih ravnal.

Tak človek bo nujno težil za vsemi temi dobrinami in jih bo skušal v svojem življenju uresničiti. Tukaj ne bo šlo toliko za spoznanje življenjskih ciljev, temveč mnogo bolj za doživetja in izkušnjo teh dobrin.

Ko se bo potem v letih zorenja vsem tem preizkušenim vrednotam pridružila še teoretična utemeljitev potom razumskega razglabljanja, bo temu človeku to, kar je dosedaj samo doživljal, postalo tudi razumsko jasno. Saj bo teoretična lestvica vrednot, kazala isto sliko, ki jo je dosedaj že živel.

#### f) Razumski motivi brez izkustva

Kjer pa takega doživetega izkustva krščanskega življenja ni, tam je treba iti težko in strmo pot zgolj teoretičnega utemeljevanja. V tem primeru se bo volja, ki sta ji vera in razum pokazala prave vrednote, gotovo odločila za te dobrine, čeprav ji izkustva in doživetja teh dobrin ne bosta mogla dati. To doživetje je namreč čustveno okolje, v katerem se gibljejo ta spoznanja in jih delajo človeku prijetne in zato sprejemljive. Ne samo, da tega čustvenega okolja ni, v človekovi duševnosti so prisotni drugi doživljaji, ki so verjetno tudi prijetni in ki z življenjsko silo in neposrednostjo skušajo uveljaviti svoje pravice do upoštevanja in prisotnosti. Tako se mora volja boriti prav s tistimi faktorji, ki jih sama po sebi najtežje napada, namreč s čustvi. Volja ni čustvo, volja je samo teženje za čustvenim doživetjem in stanjem. To teženje je tem močnejše, čim močnejše je spoznanje. Spoznanje pa je odvisno od bližine bitnega jedra. Razumski motivi so samo duhovni motivi, čustva pa so vibracija telesnosti, ki nujno potegnejo za seboj tudi duha. Zato je boj motivov za utemeljevanje verskih razlogov zelo težaven.

#### g) Premalo čustvenega doživetja in preveč tradicije

Naše, po večini samo tradicionalno utemeljeno in živeto krščanstvo, brez globokih doživetij verskih skrivnosti — prvo sv. obhajilo je samo zunanja ceremonija, kjer je važna predvsem obleka, darilo, boter, kosilo itd., ne pa doživeto snidenje duše z Bogom; božič, kjer je v središču drevesce, božična darila, dobro kosilo, zimske obleke in obuvalo itd., ne pa

daljna priprava na prihod božjega deteta Jezusa v dušo, brez jaslic, brez polnočnice, brez slovesnega razpoloženja v tednu do novega leta — ne nudi otroku globokih doživetij in čustvenih izkustev. Res je, da naša, po razsvetljenstvu in racionalizmu razkrojena doba zelo malo upošteva čustveno življenje, toda nove struje, ki se bore za popolno človeško osebnost, pripisujejo prav čustvom najvažnejšo vlogo.

Pomislimo samo na skozi stoletja trajajočo prakso navzočnosti pri sv. maši. Verniki, posebno še otroci, niso čisto nič sodelovali ne peli ne molili, nič niso razumeli, saj se je vse dogajalo v njim nerazumljivem jeziku. Bili so prisotni. Bili naj bi »pobožno prisotni«, toda pobožno prisotni niso mogli biti, ker maše sploh niso razumeli. Kaj šele, da bi jo ljubili, da bi jo doživeli, sodarovali in potem nesli mašo s seboj v vsakdanje življenje. Tako se je izoblikovala vest in tradicija, da se gre v cerkev, ker je pač tako navada, četudi od tega nič nimajo. Ko je potem take ljudi zaneslo življenje iz domače fare, so med prvimi stvarmi opustili obisk nedeljske maše, ker jim ta maša ni bila drugo kot običaj, nedoživeta navlaka, h kateri so hodili zato, da med ljudmi ne bi vzbujali zgledevanja. Sedaj pa, ko teh ljudi ni več, tudi k maši ne gredo več. Izginila je gonilna sila: človeški ozir, in tako je tudi z mašo konec. Sedaj, ko hočemo po zaslugi II. vatikanskega koncila dati sv. maši njen prvotni pomen, je prav take ljudi, ki so hodili skozi dolga leta samo iz navade in človeškega ozira k maši ter so jo potem za nekaj časa opustili, nadvse težko privabiti v cerkev. Imajo že slabe izkušnje in ne bi radi, da bi se jim spet zgodilo kaj podobnega kot v mladosti.

#### h) Učinkovitost spolnosti v sklopu drugih doživetij

Če sedaj povedano navežemo na spolno vzgojo, bomo ugotovili sledeča dejstva:

1. Pri ljudeh, ki v svoji mladosti niso imeli prilike doživeti drugega kot samo telesna čustva in občutke: glad-žeja-sitost z občutkom ugodnosti, ki ga človek ima, ko si te potrebe teši, mraz-mokrota-toplina-suhota, nezavarovanost zaradi pomanjkanja obleke in stanovanja ter občutje pokritosti in zavarovanosti z obleko in stanovanjem, potreba po gibanju in telesnem naporu ter zadovoljitev teh potreb, zaspanost-spanec-nespanost, utrujenost-počitek-občut svežosti, radovednost-pouk-znanje, želja po igri-igra itd., bo doživetje spolnega ugodja zavzelo po stopnji učinkovitosti kaj hitro prvo mesto. Kmalu bo postala spolnost prva vrednota, kateri bo poredil vsa svoja prizadevanja.

2. Pri ljudeh, ki so imeli priliko, da so doživeli tudi občutke duhovnega obeležja: pravo materino ljubezen, občutje eksistencialne povezanosti svojega bitja z materjo, z očetom, brati in sestrami ter s svojim Stvarnikom, globoko občutje božjega otroštva ob primerni in doživeti razlagi matere, pristno pohvalo, občutek zmožnosti za vodstvo drugih, uspeh pri delu, ugled pri svojih tovariših, upoštevanje pri uglednih ljudeh, lepoto glasbe, čar javnih nastopov, sodelovanje pri skupnih podjetjih itd., stopa spolnost na dokaj nevažno mesto. Tudi osebna izkušnja spolnosti iz že katerekakoli vzroka takega človeka ne bo nikoli popolnoma zajela.

3. Pri tistih pa, ki so živeli v zelo duhovnem okolju, kjer so prevladovali najvišji interesi, kot so globoka in doživeta vernost, zanimanje za pravo umetnost, krščansko sočustvovanje in karitativna delavnost, aktivno sodelovanje pri verskih obredih, občutena molitev, pobožnost itd., spolnost ne bo našla ugodnih tal za svoj razvoj. Tako vzdušje je vladalo pri Martinovih, kjer je dozorela sv. Terezija Deteta Jezusa, ali pri Boskovich, kjer se je mali Janezek ob materi razvil v velikega pobornika za krščansko življenje med mladino.

#### i) Novi vidiki vzgoje k čistosti

Rekli smo že, da nam izraz »spolna vzgoja« ni prav nič všeč in ga uporabljamo samo zato, ker ga danes na splošno skoraj povsod uporabljajo. Če hočemo koga k čemu vzgajati mora imeti vsaj medlo sliko tega, kar hoče doseči. Kakor hitro pa otrok ali mladostnik spozna, kaj je spolnost, smo ga pahnili prav v nevarnost, proti kateri bi se moral boriti. Zato je mnogo boljše govoriti o vzgoji k čistosti. In zares je nemalo knjig, ki govorijo o tem predmetu. Vendar so preveč racionalistično in voluntaristično pisane: vse preveč dajejo poudarek volji, ki se bo potom pravilne vaje znala boriti za čistost ali proti spolnosti. To so za pisalno mizo pisane knjige, ki imajo kaj malo stika z življenjem. Mladostnik ne živi niti iz spoznanja niti iz sklepov, temveč iz tega, kar je v svoji mladosti doživel in iz tega, kar mu lahko podamo kot pravo, globoko doživetje. Vendar pa knjiga o čistosti še ne bo doživetje čistosti, temveč bolj zadovoljevanje bolesteradovednosti v teh stvareh. Doživetje čistosti bo mladostnik dobil ob branju lepega Weisserjevega romana Luč z gora, ki brez tendenčnosti piše o življenju čistega človeka.

#### j) Rešimo, kar se rešiti da.

Če pa vzamemo kot izhodiščno točko dejstvo, da je danes zelo malo družin, kjer bi otroci mogli doživljati duhovne vrednote, in da je mnogo takih družin, kjer prevladuje telesnost in doživetje zgolj telesnih dobrin, potem moramo reči, da take okoliščine spolnost vzbujajo in postavljajo v vrsto tistih dobrin, ki se jih mladostnik lahko poslužuje. V tem primeru pa ne gre več za vzgojo k čistosti in za spolno vzgojo v navadnem pomenu besede, temveč za reševanje tega, kar se še rešiti da. Kadar pride do brodoloma, nihče ne more predpisovati, kako naj se izvede reševanje brodolomcev, kajti če bi ljudje vedeli, da bo do brodoloma prišlo, bi brodolom gotovo preprečili. Tako pa se je ladja potopila zato, ker niso bili na to pripravljani. Nekaj podobnega je tudi pri knjigah, ki pišejo o »spolni vzgoji«: hočejo reševati, kar se potaplja. V takem primeru je vsaka deska dobra, tudi knjiga o »spolni vzgoji«. Hujše, kot je, tako ne more biti, mogoče bo pa le komu kaj dobrega storila. Na tem polju je najbolje malo govoriti in veliko delati. Vzgojno delo naj se osredotoči na to, da bo vzbujalo doživetja čistosti in navduševanje za čednost. Pisatelj teh vrstic se že več kot dvajset let ukvarja z duhovnim vodstvom mladih ljudi, pa še nikdar ni doživel, da bi sam pouk, branje ali razlaganje spolnega dogajanja koga rešilo iz okovov in suženjstva spolne sle. Edino doživetje važnega, plemenitega, vzvišenega dogodka, odločitev za vzvišen cilj, ki je

mladostnika čustveno popolnoma prevzel, ali tragično doživetje, ki je mladostnika pretreslo v najglobljih plasteh njegovega bitja, ki mu je posredoval močno doživetje, more povzročiti tako čudežno preobrazbo.

### 3. Dejstvovanje

#### a) Nagon in močno ugodje

S spolnim dejanjem združeno delovanje spada k osnovnim nagonom človeškega življenja kot so hoja, sprejemanje jedi, pitje, govorica, socialni gon združenja itd. Človeku so vrojene dispozicije za izvršitev dejanja in se po nekajkratni izvršitvi spremenijo v navado. Kakor vsa nagonška dejanja, je tudi spolni akt povezan z močnim ugodjem.

Iz povedanega sledijo za vzgojo zelo težke posledice:

— Že samo nekajkratna izvršitev spolnega deja vodi k navadi; ker je to dejanje izven zakona slabo in grešno, je tudi navada slaba in jo zato imenujemo nečednost ali slaba navada;

— Ker je s spolnim dejanjem povezano močno ugodje, je zelo verjetno, da bo tisti, ki je enkrat to ugodje okušal, hotel dejanje ponoviti in si tako ugodje pripraviti; s tem pa je že ustvaril slabo navado.

— Tisti, ki je podlegel spolnemu izkustvu, se mora istočasno boriti proti slabi navadi — ki je, kakor pravi pregovor, »železna srajca« — in proti skušnjavi intenzivnega ugodja.

V vzgoji je to edini primer, kjer bi s samo enkratnim dejanjem nastopila že navada in kjer bi bilo dejanje povezano z močnim ugodjem. Če mislimo, da je to dejanje povrh še slabo, je to gotovo največja in najtežja vzgojna naloga, pred katero je vzgojitelj postavljen. Prav zato, ker je ta naloga tako težka, je le malo vzgojiteljev, ki bi ji bili kos.

#### b) Praktična navodila

Positivna vzgoja k pravilni uporabi spolnosti vodi k zlorabi spolnosti. Kajti mladostnik, naj bo že katerekoli starosti, bo hotel to, kar je o spolnosti zvedel, tudi praktično preizkusiti. In s tem je že sprostil nagon, doživel ugodje in ustvaril slabo navado. To, česar se moramo pri spolnosti posebno bati, se je zgodilo.

Ostane nam negativna vzgoja k spolnosti in pozitivna vzgoja k čistosti. Kaj pod tem razumemo, smo že zgoraj obširno obrazložili. Veliki vzgojitelj mladine sv. Janez Bosko je v zvezi s tem vedno ponavljal: »Pokažite mladini lepoto čednosti in vzbudite v njej odpor do greha!«

Mladim ljudem je treba zabičevati in ponavljati spoštovanje do svojega telesa, sramežljivost in čistost. Vendar ne tako, da bi vzbudili v njih radovednost, poželjivost in obračali njihovo pozornost na ta vprašanja. Če česa ne razumejo, naj se obrnejo do staršev. Če starši niso zmožni govoriti o teh stvareh, naj izberejo koga drugega, ki bo otroke poučil o tem.

Preprečiti je treba vse, kar bi spolnost predčasno vzbujalo: slaba tovarišija, neprimerne knjige, predstave, kino, televizija, ilustrirane časopise; treba je zelo paziti, da odrasli vpričo otrok ne govorijo o stvareh, ki spadajo v intimnost zakonskega življenja.

Če zaradi okoliščin tega ni mogoče izvesti, naj starši in katehet natančno preštudirajo položaj in ukrenejo vse, da bodo preteče zlo kolikor

mogoče omilili. Vsekakor pa se morajo zavedati, da to ni normalna vzgoja k čistosti, temveč samo izhod v sili, ki omogoči čim manjšo škodo. Škoda pa ni nikdar normalen konec česa. Tudi vzgoje ne.

### 3. Eksistencialno vkoreninjenje v družbo

#### a) Kaj pomeni »eksistencialno«?

Težko je danes dobiti izraz, ki bi ga bolj široko uporabljali kot besedo »eksistencialen«. Kdorkoli hoče poudariti, da je kaj izredno važno, reče »to je pa življenjske važnosti« in če kdo hoče najti superlativ za »življenjsko važen«, reče »eksistencialen«. In reči moramo, da je v takem pojmovanju precej življenjske logike. Živo je vse tisto, kar se samo od sebe, iz notranje moči in iniciative giblje, razvija in zori. Kar napreduje, kar dobiva v moči notranje sile nove oblike, kar se zna prilagoditi okoliščinam, ne da bi se pri tem odpovedalo svoji resničnosti in identičnosti, to je živo. »Življenjsko važno« je pa tisto, kar živemu bitju omogoči lasten notranji lik, lastno iniciativo, svojsko silo in moč, zmožnost, da medtem ko se prilagaja zunanjim okoliščinam, ostane to, kar je. Življenje je bistveno delovanje iz notranjega lika, iz notranje sile in energije, zato, da svoj lik uresniči na zunaj. Kdor pa deluje in živi, more delovati in živeti samo zato, ker sam je, ker sam biva, ker sam eksistira. Eksistira pa čisto na svoj, svojski, od drugih bitij neodvisen in točno opredeljen način. To se pravi, da ima svoj eksistencialni lik ali bistvo ter dejstvo tega eksistencialnega lika ali eksistenco, je bitje, ki eksistira. Kakor je za življenje potrebna cela vrsta pogojev in okoliščin, ki življenje omogočajo, tako je za eksistenco ali za bivanje potrebno mnogo pogojev in okoliščin, ki to eksistenco omogočajo in jo delajo realno. Pogoji in okoliščine, ki omogočajo eksistenco in jo delajo realno, se imenujejo eksistencialne okoliščine in pogoji. Eksistencialno je pa vse tisto, kar eksistenco omogoča in jo dela realno.

#### b) Nekoliko zgodovine »eksistencialnosti«

Izrazi »eksistenca«, bitje, bistvo, bit in podobno, so vzeti iz filozofije. Ti izrazi označujejo najtežje in najvažnejše filozofske probleme. Pravimo »filozofske«, ker jih moremo reševati zgolj z racionalnimi in logičnimi pripomočki, ne da bi pri tem uporabljali eksperiment ali statistiko. Filozofija se sicer opira na dognanja pozitivnih in eksperimentalnih znanosti, vendar so ti podatki in rezultati samo izhodišče za filozofijo. Filozofija pričinja svoje delo, ko so naravne znanosti svojo nalogo že dokončale. Prav problem »eksistence« nazorno kaže to razliko med filozofijo in drugimi znanostmi: ne fizika ne kemija ne atomska fizika ne biologija se ne ukvarjajo z eksistenco. To pa zato, ker eksistence s svojimi metodami ne morejo doseči. Filozofija pa ima tako metodo (namreč razumevanje ali sklepanje), ki s pomočjo občeveljavnih principov razloži dognanosti in dejstva v njihovih zadnjih vzrokih, počelih in razlogih. In eksistenca, dejstvo, da nekaj ni samo možno in ni samo v domišljiji, temveč resnično je in biva, je prav taka realnost, ki filozofijo posebno zanima in zaposluje.

O problemu eksistence so začeli razmišljati že prvi grški modreci v 7. stoletju pred Kristusom. Če primerjamo njihove izsledke z dognanji poznejših filozofov Demokrita, Heraklita in posebno še Platona in Aristotela, potem moramo reči, da so njihove ugotovitve pravo jecljanje v primeri z jasnostjo, utemeljenostjo in razlago Platona in Aristotela. Aristotel je postavil eksistenco pod imenom substanca kot samostojno, neodvisno in popolnoma bivajočo kategorijo (način bivanja: Aristotel jih je naštel deset; zadnja med kategorijami je eksistenca-substanca) ter določil vzroke, ki morejo biti ali eksistenco povzročiti. Navedel je štiri vzroke, ki vplivajo na eksistenco nekega bitja: materialni, formalni, tvorni in vzorni vzrok. Aristotelova filozofija je biti in eksistenci pripisovala zelo važno in odlično mesto, reči moramo, da je bila pod določenim vidikom res eksistencialna. Pod vplivom Platona in Plotina, se je s problemom eksistence mnogo ukvarjal sv. Avguštin. Avguštin je ubral take eksistencialne strune, da njegova eksistencialna problematika sodi med spise sodobnih eksistencialistov. V Aristotelovem stilu je o eksistenci pisal tudi sv. Tomaž Akvinski. Brez dvoma je Akvinec glede eksistence same po sebi najgloblje prodrl, saj jo je približal Eksistenci sami, Bogu. Po smrti Tomaža Akvinskega pa se je razglabljanje o eksistenci vedno bolj izgubljalo v pozabo. Resnične probleme eksistence so sicer nekateri filozofi skušali zopet vreči na tapeto, med drugimi Franc Suarez, Janez Krstnik Vico, toda njihovi poizkusi so ostali neuspešni, posebno ker se je moderna filozofija začeniši z Descartom (1596—1650), preko angleških empiristov, nemških racionalistov in idealistov mnogo bolj ukvarjala s problemi spoznanja kot pa z eksistenco. Pod vplivom psihološke znanosti in posebno še zaradi moderne problematike o mogočem uničenju človeštva so sodobni misleci obrnili svoj pogled v najgloblje plasti človeške biti do njegove eksistence, in skušajo s tem problemom razjasniti prisotnost človeka v svetu (kljub temu, da štejejo Sorena Kierkegaarda (1813—1835) za začetnika eksistencialne filozofije, je vendar eksistencializem karakteristični pojav XX. stoletja).

Eksistencializem ni več filozofija v pravem smislu besede, to se pravi, gola znanost in teorija o človeški eksistenci. Sodobni eksistencializem je mnogo več; je poezija, včasih v obliki tragedije, pa zopet v obliki romana; je psihologija, in sicer psihologija globin s primeski najbolj radikalne eksperimentalne psihologije; je zgodovina, in sicer zgodovina človeške pravadnine, pomešana z nekontroliranimi izjavami o sodobnem dogajanju. Če bi hoteli v preteklosti iskati podoben literarni žanr, bi morali seči po Avguštinovih »Izpovedih«.

### c) Eksistencializem zajema celotnega človeka

Eksistencializem postavlja človeka, v našem primeru mladostnika, pred dejstvo njegovega bivanja. Gotovo se mladostnik najprej zave svoje eksistence, in sicer v začetku pubertete. Okrog 13. leta je razvoj otroka prišel tako daleč, da je poleg umovanja (spoznavanje s pomočjo pojmov ali idej), razumevanja (dojemanja odnosov vzročnosti, smotrnosti, odvisnosti) in sklepanja (primerjanje dveh pojmov s tretjim zato, da bi ugotovil odnose med pojmom, ki jih primerja s tretjim pojmom) zmožen še

refleksije ali samoopazovanje svoje notranjosti. Med drugimi dejstvi, kot so notranji, duševni svet, imenovan mikrokozmos (v nasprotju z velikim svetom ali makrokozmosom izven njega) se izrecno zave, da je, da biva, da eksistira. In sicer eksistira popolnoma neodvisno od kogarkoli, npr. od staršev, od tovarišev, od sveta itd. Pomisliti je treba samo, da se je isti 13-letnik pred nekaj leti še istovetil s svetom, mislil je, da živali znajo govoriti, da ga drevesa razumejo, če jih ogovori, da je vodil dvogovore z žuborečim potokom, itd. Sedaj ta otroški in deški svet čez noč izgine, 13-letnik se zave, da je človek, s svojim smotrom, ciljem, s svojo bodočnostjo, s svojo usodo, s svojim lastnim življenjem, ki ga mora on sam, brez matere, očeta, bratov in sestra živeti. Mora si priboriti svoj prostor na svetu, postati mora nekaj več, kot so bili ljudje do sedaj, svoje življenje hoče vse drugače izpolniti in izkoristiti kot drugi ljudje. Zapleten v te probleme in poglobljen v te misli, se oddalji od kričeče družbe svojih sovrstnikov in išče razumevajočega tovarišstva kogarkoli, ki bi mogel umeti njegov položaj. Francoski filozof Bergson je dejal, da se je tisti dan, ko je človek začel premišljevat, začela filozofija. Mi lahko rečemo, da se je tisti dan, ko je mladostnik začel razmišljati o svoji eksistenci, začela duhovna puberteta, to se pravi — rojstvo za človeka, kolikor je duh in gospodar nad svojo usodo. Kdor duhovne pubertete ni preživel in se ni skozi njo pretolkel, ta se ni rodil v svoje duhovno življenje. Tako eksistencialno doživetje svojega bivanja in bitja ni samo spoznanje, pa najsi bo tudi najpopolnejše spoznanje v obliki refleksije. To je bistveno doživetje. V doživetju pa so glavno čustvo, emocija, sentiment, ki spoznanje spremljajo ali, ki jih spoznanje povzroča. Čustvovanje pa ni statično. Je dogajanje. Spremeni se v stremljenje, teženje in napon iz neugodja, v katerem se nahaja zaradi občutja. Pri doživetju eksistencialnega neugodja ne moremo govoriti ne o nagonih ne o težnjih ne o volji. Po psihologiji globin moremo reči, da gre tukaj za elementarni ali osnovni beg od neugodja, človek se obrne od tega, kar mu povzroča nevšečnost, obrne hrbet nevšečnosti sami in se odvrne od teh negativnih oblik svoje eksistence ter z osnovnim, prvotnim in globokim elanom svojega bitja zastremi za toploto, dobroto, lučjo in srečo. Kakor človek, ki se je rešil izpod ruševin podirajoče se hiše in je zato napel zadnje sile svojih mišic in se uprl z zadnjo zmogljivostjo svojega napona téži tramov, kamenja in opeke, ki je padlo nanj, ter sedaj sope in z zadnjo zmogljivostjo grabi po zraku ter si z rokavom briše prah, pesek in ruševine z glave in obraza, tako se mladostnik v krčevitem naponu sprostí zavzetja, začudenja, teže spoznanja svoje bitnosti in si napravi pot do odločitve za svojo neodvisno, samostojno oblikovanje usode. Naš, v razsvetljenstvu rojeni jezik, še nima izrazov za taka doživetja. Saj gre tu predvsem za doživetje, občutje in dokopanje do svoje individualnosti in osebne usode. Doživetje je pa samo po sebi enkratno in neizrazno. Mogoče se da z metaforami opisati, mogoče tudi v sliki izraziti. Kdor hoče to izraziti, mora biti umetnik. In prav za neke vrste umetniško doživetje gre tukaj. Saj prav v teh letih vsi študentje pesnikujejo, ker čutijo bolj kot kdaj koli v življenju polnost doživetja svoje usode. Najlepše je ta doživetja opisal Eduard Spranger v svoji knjigi »Die Psychologie des Jugendalters«, ki je izšla v večmilijonski nakladi. Spranger je dejansko več kot psiholog; je poet mladostne dobe.



Ponavljamo, da je doživetje svojega lastnega bitja in usode v začetku pubertete — mislimo seveda na duhovno puberteto — mnogo več kot spoznanje. Je odkritje novega sveta, v katerem je cilj strašno oddaljen; pot, ki vodi k njemu, je obdana s skoraj nepremagljivimi težavami. In on sam je tako nebogljen in majhen. Ali bo zmogel tako veliko in težavno nalogo?

Kljub temu začne mladostnik analizirati. Pri analizi pa prevladuje racionalni-razumski element. Instiktivno se posluži vzročnosti in jo naveže na svoj položaj: odkod sem in zakaj sem tukaj? Kako bom zmogel opraviti svojo nalogo? Kdo mi bo pomagal?

Sedaj rabi nekoga, ki mu z razumevanjem, na plemenit, vzvišen, človeški ali humani način razkrije skrivnost njegovega življenja. Če je posredovanje znanja res plemenito, vzvišeno, obdano s čarom svetosti, nežno, obenem pa realno, je to balzam, ki se nalahno zlije na boleče rane odprtega spoznanja usode ter jih s svojo hladilno in krepilno silo pomiri. Če se mu približa nekdo z znanstvenim aparatom biologije in fiziologije spolnosti, potem so ta spoznanja kakor kislina, jesih in krop, ki notranjo razbolelost pritira do nezmogljivosti in v tem stanju mladostnik lahko napravi največje neumnosti, ki so odločilne za vse njegovo življenje. Tisti, ki odkriva mladostniku ta osnovna dejstva človeškega življenja, mora biti plemenit, močan, rahločuten človek. Imeti mora ljubezen do človeka in spoštovanje do svojega izvora ter občudovanje do začetka življenja vseh ljudi. Kdor ne zna ljubiti, kdor ne zna spoštovati in s srcem dojemati osnovne življenjske skrivnosti človeškega življenja, naj se ne spravlja k temu poslu, ki je rojstvo človeške osebnosti.

Če mladostnik najde takega človeka, in to bi morali biti vsi vzgojitelji, potem bo začel delati red v svoji notranjosti. Organiziral bo posamezne faktorje, povezal bo tisto, kar spada skupaj, dvignil se bo, si zavihal rokave in šel z veseljem na delo. Če pa mladostnik ne najde pravega človeka, temveč samo znanstveno razlago ali celo še umazana usta, potem bo obležal pod podrtinami svojega otroškega sveta in verjetno prekel dan, ko je bil rojen, ter se sramoval svojih staršev, ki so mu posredovali življenje in eksistenco. To je verjetno za vsakega človeka najtežji udarec, ki ga je v življenju sploh mogel doseči. Saj je s tem uničil notranjo, organizatorsko silo, ki bi človeka mogla popeljati do njegove osebnosti.

#### d) Mladostnik organizira svojo notranjost

Ko je mladostnik od začudenja nad svojo eksistenco prišel k sebi, skuša izpod ruševin svojega deškega sveta in s pomočjo sredstev, ki mu jih postavlja na razpolago njegov duševni razvoj, sestaviti novo sliko sveta. To sliko, ki z nekaterimi spremembami in izpopolnitvami predstavlja »njegov pogled na svet« — in torej tudi lik svoje popolnosti in človeške veljavnosti — ustvarja pri 14, 15, 16 in 17 letih. Vendar je tako. Iz tega sledi za vzgojitelja tako važno dejstvo, da ima pri izgradnji prihodnosti svojega naroda tako odločujočo vlogo, in če gre za starše, da oni v teh letih, ko so mogoče že mislili, da so svoje delo končali, pravzaprav kujejo prihodnost svojega otroka.

Ne glede na način, kako je mladostnik zvedel za skrivnost življenja, in brez vprašanja, v koliko stopnjah se je vpeljevanje izvršilo, stojimo

pred dejstvom, da mladostnik ve, kako je s to stvarjo. Sedaj se začinja novo življenje. Spoznal je, kdo mu je po svoji eksistenci najbliže, od koga je prejel to, kar je, kdo mu je pomagal, da je prišel tako daleč, kjer je sedaj. Vidi, da so njegovi bratje in sestre v istem položaju kot on. Ne ostane samo pri spoznanju. Sedaj bo mladostnik, glede na to, v kakšni luči je spoznal skrivnost življenja, navezal stike z vsemi temi ljudmi: z materjo, z očetom; staro materjo in starim očetom; z brati in sestrami, tetami in strici; z vsemi sorodniki. Ali bo to razmerje pozitivno, ali mu bo razmerje nudilo optimizem, energijo, moč in silo za življenje? Ali pa je mogoče kot pomladno jutro, ko je slana vse »rožce« pomorila in mora zato vrtnar vse na novo saditi? Na koga naj se mladostnik nasloni, če je zvedel iz umazanih ust »kako grda je bila mati, da ga je na ta način imela« in da je oče pravzaprav nasilnik in slabotnež, ki ni znal obvladati svoje sle, in da je on sad te nepremagane sle? Prav razmerje do očeta in matere (kot do nositeljev življenja in socialne gotovosti) je za mladostnika tako važno. Verjetno se vsi zavedajo, kaj se pravi iti z optimizmom, prepričanjem v dobroto, svetost in plemenitost ljudi v življenje in kaj pomeni, da človek ob prvem zavestnem kontaktu življenjske odvisnosti doživi razočaranje, gnus in odpor do tistih, ki so mu bili v življenju vse.

Samo v primeru, da je mladostnik prejel pozitiven, ugoden in vzpodbuden pouk o početku svojega življenja, se bo znal pravilno navezati na svoje starše: spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, priznanje, podvrženost, pripravljenost, da se da voditi, varovati in usmerjati še v bodoče itd. Po starših se mladostnik poveže z družbo in z ljudmi ga vežejo iste vezi kot s starši. Če pa mladostnik nima pravilnega odnosa do svojih staršev, mu manjka mostu, da bi prišel do drugih ljudi. Če se na svoje starše ni mogel navezati s pozitivnimi odnosi, kako in s kakšnimi odnosi se bo navezal na druge? Na ta način se mladostnik ne bo mogel organsko vtrasti v družbo in zato tudi ne bo nikdar njen konstruktivni član. Vedno bo samo opazovalec, parazit, izkoriščevalec, človek, ki ga bo tok življenja in razvoj družbe valil s seboj. Nikdar pa se ne bo popolnoma angažiral, vključil v tok napredka in stal z vso osebnostjo za interesi družbe.

Tudi svojih bratov in sestra ne bo spoštoval, ljubil in čislal. Kvečjemu jih bo pomiloval, rekoč »zgodilo se jim je isto kot meni«, »tudi nje so izdali in prevarali«. Pomilovanje pa ni povezanost ne sodelovanje ne interes, temveč samo prazno sočutje, ki od drugega pričakuje več, kot pa je sam pripravljen dati.

Če takemu mladostniku vsaj nekoliko uspe preboleti to osnovno krizo svojih odnosov do soljudi, bo mogoče dodatno našel tudi pot do Boga. To so res izredni primeri. Navadno pa se bo naselil v njem skepticizem, indiferentnost ali celo malomarnost in omalovaževanje vsega, kar presega telesnost, materialne interese in to, kar se da otipati. Tak človek ni pognal korenin niti v družbo, kaj šele, da bi preko družbe našel pot do Boga, do transcendentnosti in v onostranstvo. Če je v svoji mladosti našel zadovoljstvo in srečo ob doživljanju cerkvenih obredov, potem mu bo mogoče ostal svetel in ljubek spomin na tista lepa leta, vendar pa ti spomini ne bodo nikoli imeli toliko moči, da bi ga zopet mogli spraviti na noge in mu dati temelje eksistence. Verjetno bo za vedno ostal izkoreninjenec ne samo za človeško družbo, temveč tudi za onostranstvo.

Kaj se zgodi z izkoreninjenim drevesom ali z rastlino, ki mu je mrčes odglodal korenine? Mogoče po srečnem naključju še životari, toda življenjske polnosti in zrelosti ne bo nikdar doseglo. Tako je tudi s človekom, ki so mu v letih pubertete porezali korenine do družbe in do Boga: životaril bo, vlekel bo naprej, kakor bo pač vedel in znal, toda svetle poti in veselja nad življenjem ne bo našel. In to je zelo žalostna eksistenca.

#### 4. Zavestno in kompetentno prevzemanje dolžnosti posredovanja življenja

Zdi se, da je evangelist Luka osebno zvedel poročilo o spočetju in rojstvu Jezusa Kristusa iz ust njegove Matere Marije. Zato tako natančno kot nobeden drug posreduje okolnosti teh prvih trenutkov Odrešenika. Kako resno, pa vendar izčrpno izjavi Marija: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne poznam?« potem ko ji je angel naznanil materinstvo božjega Sina.

Dasi je bila Marija verjetno 15 ali 16 let stara, je bila, kar se tiče rojstva otrok, zadostno poučena in je znala na pristojnem mestu in v pravi obliki o tem tudi govoriti. To je pravi zgled za vsakega katoliškega fanta in dekleta: biti zadostno poučen o skrivnosti življenja in na pristojnem mestu na pravilen način o tem govoriti.

Nikakor ni pametno in tudi ne formativno, da bi želeli, da mladostnik ne izve iz poklicanih ust o vseh teh svetih in skrivnosti polnih stvarih. Gotovo bi jih prikrajšali za globoka, človeška, plemenita in pristno humana doživetja, če bi jim vse to skrivali. Tudi človek, ki o pravem času ni spoznal skrivnosti življenja, je utrpel veliko škodo za razvoj svoje osebnosti. Mogoče ne tako velike kot tisti, ki je bil vpeljan v skrivnost življenja na nepravilen način. Zvodništvo ima za posledico izkoreninjenje iz družbe in iz Boga, neumesten molk iz sramu ali nepremagane sramežljivosti pa ima za posledico ubožanje človeške osebnosti prav za tiste elemente, ki morajo biti v doraščajočemu mladostniku, da najde eksistencialno povezanost s starši, z družbo in Bogom. Zgled prečiste Device bi moral biti v opomin vsem staršem, ki v tem pogledu čutijo težave, da bi iz ljubezni odprli usta ter povedali svojemu otroku resnico o početku.

Eden izmed vzrokov, da kdo nepravilno uporablja kakšno stvar, je prav to, da je ni dobil in ni mogel z njo razpolagati takrat, ko je bil primeren čas za to. Po poročilih misionarjev so divjaki vsi iz sebe, ko dobijo v roke ogledala in se morejo v njih ogledovati. Tudi dorasli možje in žene nosijo potem dolgo časa ogledala s seboj in zdi se, da hočejo z neprestanim kukanjem v ogledalo nadomestiti to, kar so bili zamudili. Tako je tudi eden izmed vzrokov, da kdo nepravilno uporablja spolnost, prav ta nevednost, zaradi katere mladostnik sploh ni vedel, kakšen namen imajo organi, ki jih ima.

Ko mladostnik v pravem krščanskem okolju, z globokim doživetjem svoje povezanosti s starši in Bogom, v okolju in vzdušju prave krščanske ljubezni in družinske zavarovanosti izve za svoj izvor, bo v moči tega okolja tudi pripravljen sprejeti na sebe vse obveznosti o pravilni uporabi spolnosti. Niti na misel mu ne bo prišlo, da bi svoje telo zlorabil proti volji Stvarnika in proti redu, ki skrbi za nadaljevanje družbe. Rad se bo

dal poučiti — tako od staršev kakor tudi od dušnega pastirja, o vsem, kar zadeva spolnost.

Veselil se bo trenutka, ko bo tudi on mogel po zakonski zvezi posredovati življenje in eksistenco tistim bitjem, ki jim ga je Previdnost izbrala za očeta ali mater. Skrbel bo, da se bo za vlogo posrednika življenja in posebno še za vzgojo njemu izročeni ljudi primerno pripravil, bodisi moralno bodisi gospodarsko. Da bo res dober oče ali dobra mati svojim otrokom. Da bo ekonomska stran družine zadostno zagotovljena in da bo mogla mati res živeti samo za družino, za moža in otroke.

Dejstvo, da spolno zrele matere in očetje, ki pa niso moralno in socialno zreli za življenje v zakonu, rodijo otroke, ki jih potem ne znajo vzgajati, je eno izmed najbolj žalostnih pojavov naše družbe. Koliko mladih žena si je pred zakonom postavilo vprašanje: kako bom jaz takrat, ko bo moj otrok zahteval pojasnilo o svojem izvoru, odgovorila na njegovo poizvedovanje? In kdor si odkritosrčno in dosledno ne more odgovoriti na to vprašanje, ni zrel za zakon.

## ZAKLJUČEK

Nadeli smo si nalogo, da bi s sodobnega krščanskega stališča osvetlili problem uvajanja v skrivnost življenja in bi s tem posredovali tudi vodilne principe za uvod v spolno vzgojo.

Skušali smo pokazati, da uvajanje v skrivnost življenja in uporaba spolnosti nikakor niso vprašanja spoznanja, temveč mnogo več in predvsem eksistencialni problemi, ki zajemajo človeka v vseh plasteh njegove eksistence in sežejo v najgloblje korenine njegovega bitja, s katerimi je povezan z družino, družbo in svojim Stvarnikom.

Samo biološko in fiziološko poznanje spolnosti naredi več škode kot koristi. Spoznanje dejstev o skrivnosti življenja iz nekompetentnih in umazanih ust pa more mladostnika ali celo že otroka popolnoma vreči s tira normalnega duševnega razvoja in napraviti iz njega izkoreninjenca tako v družbi, kakor tudi nasproti Bogu in s tem v religiji.

Naloga uvajanja v skrivnost življenja je izključna pravica in dolžnost staršev, posebno še matere. Samo ona zna dati pouku neobhodno potrebno čustveno okolje plemenitosti in vzvišenosti, ki je za tak pouk potrebno. Če mati tega ne zna ali zaradi kakršnihkoli vzrokov tega ne more storiti, bo otrok imel veliko škodo v svojem duševnem razvoju. Tudi katehet ne more materinega vpeljevanja v skrivnost življenja nadomestiti, ker pač nima istega biološkega odnosa do otroka kot ga ima mati. Če mati misli, da bi katehet mogel to storiti, potem naj s svetim strahom to nalogo izvede. Vendar samo individualno in ob pravem trenutku.

Vsako drugo razlaganje je nekompetentno. Mogoče bo kdo rekel, da danes v večini primerov otroci na drug način zvedo za ta dejstva. V tem primeru moramo reči, da bomo navedli načelo manjšega zla. Toda tako pojasnjevanje ostane vedno zlo, četudi je manjše. Če kdo misli, da bo z manjšim zlom odrešil svet, bo to sicer res neke vrste odrešenje, toda vedno le odrešenje od zla, ne pa graditev zares lepše prihodnosti.

# De lege poenali in iure canonico

Vinko Močnik

I. Generalia — Fons novi iuris poenalis Ecclesiae catholicae est CIC et quidem eiusdem liber V., qui repraesentat in forma moderna satis completum et perfectum codicem poenalem, cum ex professo referat totum fere ius poenale<sup>1</sup>; qui liber dividitur in 3 partes, quarum prima agit de delictis, secunda de poenis tam in genere quam in specie, tertia de poenis in singula delicta. Ista 3 partes videntur, primo aspectu, esse aequales, pares, parallelae, nihilosecius duae priores constituunt quandam unitatem in comparatione cum 3. parte eique contraponuntur, nam 1. et 2. pars referunt ius poenale generale, 3. pars vero continet ius poenale speciale<sup>2</sup>. Ius poenale generale constituunt leges, quae tradunt notiones criminales et poenales atque definiunt instituta poenalia communia omnibus delictis et poenis; ius poenale speciale autem continet leges, quae describunt singula delicta et statuunt sanctiones pro iisdem delictis. Aliis verbis: duae priores partes libri V. CIC praeseferunt characterem generalem, tertia pars vero characterem specialem. Quae res est alicuius momenti pro praxi; nam in iudicando delinquente eique irroganda poena respiciendae sunt plures leges poenales generales in complexu, ex iure poenali speciali contra ordinarie deque regula sumenda est tantum una lex, rarius et per exceptionem plures.

Maxima autem differitas est in materia, in qua tractanda versantur leges poenales partis generalis et partis specialis et a qua determinatur intima structura earundem legum; nam leges partis generalis, excepto forsitan can 2222 § 1 primo membro, de quo in fine huius dissertatiunculae redibit sermo, continent solam dispositionem seu, ut etiam aiunt, praeceptum legis, leges poenales partis specialis autem continent et dispositionem et sanctionem canonicam. Dispositio harum legum describit ipsum delictum seu corpus delicti tamquam praesuppositum poenae canonicae, sanctio vero statuit ipsam poenam sive in genere sive in specie, determinatam vel indeterminatam. Unde dispositio et sanctio canonica sunt duae necessariae et constitutivae partes legum poenaliu[m] partis specilis. Quod tamen valet de legibus partis specialis perfectis, non de imperfectis, quae nempe constant sola dispositione, absque sanctione canonica, ut e. gr. can 2314 § 2, can 2316, can 2319 § 2, can 2336 § 2, can 2340 § 1. Eiusmodi leges partis specialis imperfectae induunt propterea characterem generalem; idem valet de can 2330, qui est totus quantus remissivus.

Leges poenales perfectae, quae omnes constant dispositione et sanctione, formaliter et explicitae nec praecipiant nec prohibent quidquam, cum formaliter contineant solam legislatoris declarationem, quaenam legum violationes sint delicta et quaenam poena maneat violatores; verum cum legislator minatur poenam pro commission vel omiissione, qua perpe-

<sup>1</sup> Nonnulli canones poenales sunt dispersi in CIC libris II., III., IV.

<sup>2</sup> Michiels, De delictis et poenis, vol. I., editio altera (1961), p. 23 et 41 s ius poenale generale vocat fundamentale, speciale vero materiale seu substantiale.

tratur delictum, eo ipso prohibet actionem delictuosam, positivam vel negativam, et fortius legislator humanus eam prohibere non potest. Unde leges poenales, de quibus est sermo, implicite et directe continent vetitum<sup>3</sup>, rarius iussum<sup>4</sup>, quod tamen saepius cum vetito indirecte connectitur<sup>5</sup>.

II. Dispositio legis poenalis perfectae — Haec potest esse 1. generica aut specifica, 2. communis, 3. descriptiva, 4. alternativa et 5. remissiva. De singulis breviter.

1. Dispositio generica complectitur plures species corporis delicti affines indistincte, quae habent aliquid commune, ob quod possint reduci ad quamdam superiorem unitatem, ad aliquod genus. Criminalistis eiusmodi dispositiones minus probantur, cum ex ipsorum sententia plus minusve offendant in principium legalitatis; nihilosecius CIC continet nonnullas, e. gr. in can 2315<sup>6</sup>, 2325, 2358, 2389, 2404, in quibus casibus tota dispositio est generica, ast dantur etiam partiales, ut in can 2337 (aliaque similia), 2355 (alia quavis ratione), 2406 § 2 (alio quovis modo). Dispositioni genericae contraponitur dispositio specifica, quae determinat delictum in sua specie; longe maior pars legum poenaliu[m] perfectarum continet in iure canonico dispositionem specificam.

2. Dispositio communis ea est, quae corpus delicti non per notas eiusdem determinat, sed designat simpliciter per nomen aut per actionem corpus delicti constituentem<sup>7</sup>. Nomen ipsum potest esse concretum<sup>8</sup> vel abstractum<sup>9</sup>. Eiusmodi nomina vel ipse legislator explanavit sive in aliis CIC libris (apostata, haeticus, schismaticus: can 1325; simonia: can 727; religiosus apostata, fugitivus: can 644) sive in 3, parte libri V. (bigami, idest etc: can 2356) vel explananda relinquit theoriae et praxi; immo ab aliis scientiis saepe notio est mutuanda, praesertim a theologia morali. Quae dispositio communis in CIC rarius occurrit.

3. Dispositio descriptiva enumerat elementa delicti eiusdemque notas constitutivas. Exemplo sint can 2317, 2318, 2372. Haec plurimum odhibetur non solum in nostro iure poenali, sed etiam in iure poenali variarum nationum. Ipsa elementa delicti eiusdemque notae summi sunt momenti pro theoria et praxi, nam ante omnia respici et considerari debent ita, quemadmodum sunt statuta in lege.

4. Dispositio alternativa seu etiam disiunctiva proponit plures actiones, quarum unaquaeque per se constituit delictum<sup>10</sup> vel proponit plures figuras seu formas unius eiusdemque delicti<sup>11</sup>; multo rarius, immo rarissime

<sup>3</sup> Can 2314: noli fieri apostata, haeticus, schismaticus; can 2317: noli pertinaciter docere vel defendere certam doctrinam; can 2320: noli species consecratas abicere, ad malum finem abducere aut retinere.

<sup>4</sup> Can 2315: remove causam suspicionis; can 2402: recipe benedictionem.

<sup>5</sup> Can 2376, 2377, 2378, 2381 etc.

<sup>6</sup> Cfr. can 2316, 2319 § 2, 2320 etc, in quibus causae suspicionis specificantur.

<sup>7</sup> Cfr. can 2323: qui blasphemaverit.

<sup>8</sup> Cfr. can 2314: apostatae, haetici, schismatici; can 2318: auctores et editores; can 2385: religiosus apostata; can 2386: religiosus fugitivus etc.

<sup>9</sup> Cfr. can 2357: stuprum, sodomia, incestus, lenocinium, adulterium, concubinatus.

<sup>10</sup> Cfr. can 2319, 2337, 2338 § 2, 3, 4, 2412.

<sup>11</sup> Cfr. can 2342 (violatio clausurae), can 2414 (coarctatio libertatis conscientiae).

est copulativa, quod obtinet, quando plures eaeque diversae actiones ad delictum constituendum requiruntur. Noster CIC praebet unum exemplum, in can 2395, in quo interpretando canonis tae satis conveniunt, discordant vero in exponendo can 2346, cum uni illud »et« (in proprios usus convertere et usurpare) censeant esse copulativum, alii esse alternativum seu disiunctivum.

5. Dispositio remissiva non ipsa describit corpus delicti, sed quod ad hoc, immo quandoque quod ad nonem provocat ad alios canones sive eiusdem libri V. CIC, sive aliorum librorum sive ad leges in Documentis. Eiusmodi dispositiones remissivae exstant in nostro iure non paucae<sup>12</sup>.

Dispositio generica et alternativa est simul et semper composita; idem valet etiam de remissiva. Compositae contra ponitur simplex.

Dispositio optimam meretur laudem, si est absoluta, accurata, brevis, clara, perfecta ac succincta, ne nutet theoria in interpretanda praxis in applicanda lege poenali; diversitas interpretationum et applicationum non inservit unitati administrandae iustitiae vindicativae, diversitas ista potius attenuat et diminuit vigorem ordinis iuridici. Verum facultatibus humanis praestituti sunt certi fines, quos excedere nequeunt legislatores humani, quapropter postulata supra proposita numquam summum perfectionis gradum attingent. Nihilominus affirmandum nostrum legislatorem non solum plurimam operam dedisse dispositionibus singulorum canonum accurate, breviter, clare, succincte formandis, sed etiam opus suum adduxisse in convenientissimam absolutionem atque perfectionem.

III. Sanctio canonica — Modus statuendi sanctionem pro delicto in dispositione descripto potest esse varius et dependet a systemate adoptato pro admetiendis poenis. Tria sunt systemata principaliora et quidem 1. systema absolute determinatarum, 2. systema absolute indeterminatarum et 3. systema relative determinatarum poenarum.

1. Systema absolute determinatarum poenarum nullam relinquit iudici libertatem in expendendis, aestimandis et regulandis poenis, cum lex ipsa in antecessum statuerit non solum speciem, sed et quantitatem ac durationem poenae. In quo systemate iudicis officium solum in hoc consistit, ut edicat in casu constare vel non constare de delicto commisso et, si constat, mechanicè applicet poenam pro delicto in lege statutam. Variæ circumstantiae aggravantes vel minuentes culpam, quae in lege non commemorantur, non influunt in gravitatem poenae. Iudex in hoc systemate est simplex executor, simplex machina.

2. Systema absolute indeterminatarum poenarum nullos ponit limites expendendis, aestimandis ac regulandis poenis, sed pro quolibet casu concreto iudex libere eligit speciem atque libere determinat eiusdem quantitatem et durationem. Ad summum lex dat generalem normam procedendi, quin ullo modo determinet ipsam speciem poenae.

3. Systema relative determinatarum poenarum consistit in hoc, quod lex statuit speciem poenae itemque limites quantitatis vel durationis, intra quos iudex potest, habita ratione variarum casus concreti circumstantiarum, congruam poenam eligere eamque applicare. Ordinarie in hoc systemate lex partis generalis determinat summum vel infimum limitem

<sup>12</sup> Cfr. can 2324, 2329, 2330, 2349, 2358, 2414.

cuisque poenae in specie, lex partis specialis autem summum et infimum limitem poenae statuatur pro certo delicto; in primo casu agitur de limite generali, infimo et summo, in altero de limite speciali, pariter infimo et summo. Fieri etiam potest, ut lex specialis statuatur solum infimum vel solum summum limitem poenae aut solam quoque speciem poenae; in primo casu summus, in altero infimus, in tertio uterque limes sumendus est ex parte generali. Dantur etiam in hoc systemate poenae alternativae, quando lex statuit duas vel plures poenas remittendo iudicis arbitrio, ut eligat eam, quae magis respondeat casui concreto. In postremis duobus casibus systema hoc appropinquat systemati absolute indeterminatarum poenarum 12<sup>a</sup>.

Quodnam systema sequitur ius poenale canonicum?

Remur CIC adoptasse systema mixtum, idest compositum ex duobus prioribus seu duo systemata priora, nam 1. neque in parte generali neque in parte speciali statuatur ullus limes infimus vel summus alicuius poenae, quamvis can 2291 expresse loquatur de poenis etiam temporariis. Multa pecuniaria est una ex poenis certe maxime divisibilis et nihikominus eiusdem limes summus vel infimus nullibi statuatur; solummodo in can 2347 n. 2 aliquatenus, sed non per limitem determinatur haec poena, cum dicitur: solvant duplum favore ecclesiae vel piaae causae leasae. Ergo alienum est a CIC systema relative indeterminatarum poenarum.

2. Saepe saepius ius canonicum descripto corpore delicti poenam determinandam remittit absolute prudenti Ordinarii arbitrio<sup>13</sup> vel legitimi Superioris<sup>14</sup> verbis facultativis aut praeceptivis; pluries dat etiam normam omnino generalem puniendi et quidem hisce verbis: pro gravitate vel modo culpae<sup>15</sup>, pro gravitate delicti (can 2362), congrua poena vel congruis poenis<sup>16</sup>, gravibus poenis secundum rerum adiuncta (can 2374) etc. Quandoque lex statuit poenam determinatam pro certo delicto, alias poenas insuper infligendas vero remittit iudici vel Ordinario<sup>17</sup> vel enumerat diversas poenas, a leviore ad graviorem, inter quas iudex eligere potest eam, quae magis congruit casui (can 2354 § 2) vel ad poenam indeterminatam adiungit graviorem, quae non excluditur, si res ferat (can 2324, 2337 § 1). Quae omnia abunde testantur a CIC fuisse adoptatum systema absolute indeterminatarum poenarum. Sed praeterea.

3. Ius canonicum suum fecit etiam systema absolute indeterminatarum poenarum, ast in suo sensu pro ratione et fine poenarum ecclesiasticarum, nec omnia posuit in arbitrio Ordinariorum vel Superiorum. Et hoc systema suum facere debuit, nam Ecclesia adhibet praeter poenas ferendae sententiae saepe saepius poenas latae sententiae, hae autem debent esse determinatae, ut possint incurri. Eiusmodi poenae latae sententiae sat multae sunt statutae in parte speciali pro certis delictis; sis unt medicinales seu

<sup>12a</sup> Cfr. de structura legis poenalis et de systemate sanctionum dr. Ljubo Bavcon, *Osnove kazenskega prava*, Ljubljana 1962, str. 60—3; Nikola Srzentić i dr. Aleks. Stajić, *Krivično pravo FLRJ*, opšti deo, Beograd 1961, str. 77—80; dr. Janko Dj. Tahić, *Krivično pravo*, opšti deo, Beograd 1961, str. 140—2.

<sup>13</sup> Cfr. can 2323, 2349, 2377.

<sup>14</sup> Can 2404.

<sup>15</sup> Cfr. can 2322, n. 2, 2325, 2361, 2363, 2390 § 1, 2404.

<sup>16</sup> Cfr. can 2347 n. 1, 2376, 2407.

<sup>17</sup> Cfr. can 2317, 2322 n. 1, 2353.



cenſurae, tempus durationis non poteſt a priori ſtabiliri, cum emendatio ſeu recessus a contumacia pendeat a bona voluntate delinquentis, ſi ſunt autem vindicativae latae ſententiae, vel ſunt de ſe perpetuae<sup>18</sup> vel expreſſe dicuntur perpetuae<sup>19</sup> vel ſunt indefinitae durationis<sup>20</sup>. In quibus caſibus neceſſe eſt et ſufficit, ut poena ſit determinatae in ſua ſpecie, maiore vel minore, quod ſane fit abſque ulla exceptione. Sunt etiam temporariae latae ſententiae, ſed in hoc caſu tempus ſtatuitur in ipſa lege; quod locum obtinet bis, nempe in can 2373 (ſuſpenſio per annum ob ordinum collatione) et in can 2410 (ſuſpenſio per mensem a miſſae celebratione); quae duae poenae ſunt determinatae non ſolum quoad ſpeciem, ſed etiam quoad quantitatem et durationem et hac de cauſa ſunt vindicativae.

Idem congrua congruis referendo valet etiam de poenis ferendae ſententiae, quae ſunt pariter medicinales aut vindicativae.

Quibus omnibus ſatis probatum eſſe cenſemus CIC adoptaſſe ſystema poenarum mixtum, excluſo omnino ſystemate relative determinatarum poenarum.

Viſ can 2195 § 1 — Lex poenalis perfecta ſeu ſpecialis conſtat, uti vidimus, duabus partibus, diſpoſitione ſcilicet ſeu praecepto et ſanctione poenali. Quem in modum formati ſunt canones partis 3. libri V. CIC, in quantum continent legem poenalem perfectam; quod apprime et perfecte concordat definitioni delicti in can 2195 § 1 traditae, ſecundum quem canonem nomine delicti, iure eccleſiaſtico, intellegitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita ſit ſanctio canonica ſaltem indeterminata. Duo proinde ex canone citato ad delictum iure eccleſiaſtico habendum requiruntur, legis violatio, utique externa et moraliter imputabilis, et ſanctio canonica ſaltem indeterminata. Eiuſmodi legum violationes proponuntur inde a can 2314 uſque ad can 2414; apoſtaſia, haereſis, ſchiſma (can 2314) denotant violationem relativae legis, item non removere cauſam ſuſpicionis (can 2315), pertinaciter docere vel defendere certas doctrinas (can 2317), edere certos libros eoſdemque defendere, legere, retinere (can 2318 § 1), curare impreſſionem librorum SS Scripturae vel eorum adnotationes aut commentarios (can 2318 § 2), ſpecies conſecratas abicere vel ad malum finem abducere aut retinere (can 2320) et ita porro. Quilibet iſtorum canonum habet etiam adnexam ſanctionem poenalem, determinatam vel ſaltem indeterminatam. Hinc concludimus ad delictum in ſenſu can 2195 § 1 habendum requiri legem poenalem perfectam, quae conſtet diſpoſitione ſeu praecepto et ſanctione ſeu ſanctionem canonicam debere eſſe adnexam ipſi legi, cuius violatio eſt delictum.

Huic noſtrae conſuſioni eſt contrarius unus, quod ſciamus, cl. Michiels, qui ſcribit: Imprimis ſedulo notetur, ad *punibilitatem actus* canon 2195 § 1 non requirit ut norma iuridica, quae violatur, ſanctionem poenalem appoſitam habeat, ſed ut ipſi *violationi* addita ſit ſanctio canonica<sup>21</sup>. Ex ipſius ſententia ergo dativus pronominis relativi »cui« refertur ad ſub-

<sup>18</sup> Ut e. g. infamia iuris (can 2295: 2320, 2328 etc), inhabilitas (can 2390 § 2, 2394 n. 1, 2395), privatio (can 2396, 2398).

<sup>19</sup> Cfr. can 2397 (privatio cardinalitiae dignitatis), can 2385 (carentia vocis activae et paſſivae).

<sup>20</sup> Can 2394 n. 3: ſuſpenſio a iure eligendi etc ad beneplacitum SA.

<sup>21</sup> O. c., p. 82.

stantivum violatio et non ad genetivum »legis«; »quod non est idem«, ut ait<sup>22</sup>. Incunctanter assentimur sententiae cl. auctoris, nam tenemus eam esse iustam ac rectam. Attamen synonyma verbi addo sunt appono, adicio, adiungo, affingo, consarcino, ingero, superpono<sup>23</sup>; unde in sententia cl. Michiels sanctio canonica esset apposita, adiecta, adiuncta, afficta, consarcinata, ingesta, superposita ipsi violationi, ex quo sequeretur CIC nosse tantummodo poenas latae sententiae et hinc determinatas; quod verum non est, cum obstet tota 3. pars libri V. et praeter can 2217 ipse can 2195 § 1. Quam ob rem illa phrasis debet aliter explicari, ita nempe, ut valeat idem ac minari, comminari, minitari vel etiam minitare sanctionem canonicam<sup>24</sup>. Ubinam terrarum? Absque dubio minatio debet contineri in ipsa lege seu debet esse ipsi legi apposita, adiecta, adiuncta, quod saltem suadent fontes, ex quibus elicita est § 1 can 2195<sup>25</sup>, demonstrant 20 canones<sup>26</sup> et ipsa can 2222 § 1, quae expresse loquitur de lege nullam sanctionem appositam habente; confirmant omnes canones partis specialis inde a can 2314—2414. Idem docent plures auctores interpretantes can 2195 § 1<sup>27</sup>. Ex quibus deducimus modo citatum canonem delictum ecclesiasticum definisse per violationem legis poenalis perfectae seu constantis dispositione et sanctione poenali.

V. Relatio ad can 2222 § 1 — Ex modo dictis sequi videretur CIC adoptasse illud adagium: nullum delictum, nulla poena sine lege poenali<sup>28</sup>. Et plures iique graves auctores docent principium can 2195 § 1 esse absolute servatum, etiam in can 2222 § 1 membro primo, nam hoc membrum statuit poenam indeterminatam in transgressionibus legis non poenalis scandalosas aut specialiter graves »vel omne *scandalum specialisque gravitas* in transgressione cuiuscumque legis manifestata, *qua talia* et per sipsa vera *constituunt delicta*, vi can 2222 § 1 poena indeterminata facultativa munita, ideoque ad normam can 2223 § 2 punienda«<sup>29</sup>. Ergo dicendum »duplicem casum in primo membro canonis 2222 § 1 consideratum nullam constituere exceptionem principio generali in can 2195 § 1, collato altero membro can 2222 § 1, contento et supra exposito«<sup>30</sup>. Eamdem sententiam amplectuntur et alii auctores, quos citat idem cl. Michiels in nota 4 pag. 85. Hinc nulla datur oppositio inter can 2195 § 1 et can 2222 § 1; unum unicum est argumentum omnium, scilicet sufficere sanctionem indeterminatam

<sup>22</sup> L. c.

<sup>23</sup> Cfr. Thesaurus linguae latinae, s. v. addo in fine.

<sup>24</sup> Cfr. ex Thesaurio: iubet abire... addito metu mortis; idest comminata morte. Ita etiam Eichmann, Mörsdorf, Jone.

<sup>25</sup> Sunt duo: c 11 D 32 (maioristae excludendi a suorum graduum dignitate, si continentibus esse noluerint) et c 20 C II qu 5 (infanticidium, poena indeterminata).

<sup>26</sup> Canones sunt: 2195 § 2, 2209 § 7, 2217 n. 1—3, 2220, 2221, 2223 § 2, 3, 2226 § 1—3, 2227 § 2, 2228, 2229 § 1, 3 n. 1, 2230, 2231, 2235, 2236 § 2, 2237 § 2, 2242 § 2, 2245 § 4, 2293 § 2, 2303 § 3, 2305 § 2, qui omnes tradunt sanctionem poenalem esse adnexam ipsi legi vel praecepto (can 2195 § 2).

<sup>27</sup> Blat, Beruti, Cappello, Chelodi, Cornata, Jone, Mörsdorf, Salucci, Sole, Vermeersch-Creusen, Jombart, Pellé.

<sup>28</sup> Abstrahimus a praecepto poenali et a monitione cum comminatione poenae, quia hic nostra non intersunt.

<sup>29</sup> Michiels, o. c., p. 86 s. — Litterae cursivae sunt ipsius cl. Michiels.

<sup>30</sup> Michiels, o. c., p. 86.

praevidiam nec eam sive ex iure positivo sive ex iure naturali debere esse necessario adnexam ipsi legi, quae violatur. Alii vero aliter interpretantur can 2222 § 1 et interpretatio non est concors<sup>31</sup>.

Quid ergo dicemus?

Non tenemus quidem duos citatos canones esse inter se contrarios, oppositos, non cohaerentes, bene vero censemus can 2222 § 1 continere aliquam ampliationem, extensionem, suppletionem potestatis punitivae. Quilibet istorum canonum suam tractat materiam unus independer ab alio; hinc magnae dantur differentitates inter utrumque canonem, quae summum habent momentum pro diiudicanda relatione unius ad alterum. Et sane:

1. Can 2195 § 1 dat notionem delicti eiusdemque tradit definitionem, scientificam vel practicam, parum refert, est ergo omnino theoreticus et propterea per se absolute et immediate nequit practice applicari, sed applicabilis fit demum per illos canones, qui describunt corpus delicti et statuunt sanctionem poenalem, saltem indeterminatam, seu qui continent legem poenalem perfectam; quod obtinet locum in 3. parte libri V., ubi agitur de singulis delictis ac relativis poenis, quae pars est absolute necessarium complementum, practica evolutio, explicatio, specificatio definitionis delicti. Contra can 2222 § 1 membrum primum nullam tradit notionem vel definitionem, hinc est omnino practicum et immediate per se practice applicabile; quapropter manet can 2222 § 1 solus in CIC absque ulla aliqua ulteriore evolutione, explicatione, specificatione, absque ullo complemento. Sub hoc respectu distinctio inter utrumque canonem est magna.

Notandum etiam can 2195 § 1 continere definitionem delicti, prout intellegitur iure ecclesiastico, idest iure positivo, cui opponitur ius naturale et divinum pariterque civile.

2. Can 2195 § 1 loquitur solummodo de legis violatione et sanctione comminatione seu de conceptu delicti ecclesiastici, non autem proprie et formaliter de punibilitate et punitione delicti, de his enim traduntur normae demum in parte 3., in can 2222 § 1 primo membro fit expresse et formaliter sermo de punitione transgressionis legis nullam sanctionem appositam habentis in casu scandali aut specialis gravitatis ipsius transgressionis et concedit facultatem puniendi legitimo Superiori. Agitur igitur in can 2222 § 1

3. Delictum ecclesiasticum est vi can 2195 § 1 violatio legis poenalis perfectae, haec autem constat dispositione, quae describit corpus delicti saltem generice, et adnexa sanctione poenali, can 2222 § 1 caret omnino descriptione seu determinatione corporis delicti nam illa verba: transgressio legis nullam sanctionem appositam habentis est vaga, immo quam maxime vaga descriptio corporis delicti, ita ut non possit comparari cum descriptionibus delicti in canoi partis specialis. Descriptio corporis delicti pubus in can 2222 § 1 esset generalissima, complectens omnia transgressionum genera et non solum unum, unde totus CIC esset poenalis. Praeterea sanctio poenalis in casu can 2222 § 1 non est, ut omnes admittunt,

<sup>31</sup> Michiels, c. o., p. 84—6.

immediate adnexa legi violandae; quapropter ex duplici capite in casu can 2222 § 1 non agitur de delicto in sensu can 2195 § 1.

4. Insuper sedes iuridica can 2222 § 1 idem omnino suadet, nam ponitur sub titulo V., qui agit de Superiore potestatem coactivam habente et determinat, in quam mensura haec potestas eidem Superiori competat; iamvero can 2220 concedit omnibus plena iurisdictione pollentibus potestatem edendi leges poenales vel imponendi praecepta poenalia, can 2221 legem ecclesiasticam carentem sanctione poenali, propriam vel non propriam, immo et legem divinam muniendi aliqua congrua poena aut poenam lege statutam aggravandi et consequenter, cum iidem Superiores sint simul iudices, poenam ita in utroque casu statutam etiam infligendi per modum sive latae sive ferendae sententiae; can 2222 § 1 membrum primum ulterius progreditur et concedit potestatem persequendi in duobus casibus transgressiones legum etiam non poenaliu seu legum, quae nullam habent appositam sanctionem poenalem. Ergo agitur in can 2222 § 1 de ampliatione, extensione potestatis coactivae ultra duos canones praecedentes; contra can 2195 § 1 nullam concedit facultatem, nullam dat potestatem Superioribus iurisdictione perfecta pollentibus, sed — uti diximus et vidimus — tradit tantum notionem seu definitionem delicti ecclesiastici per se et immediate minime applicabilem.

5. Totus can 2222 non est omnino novus, sed praeformatus fuit iam in iure vetere, prout demonstrant fontes ad canonem citati; ex Decreto Gratiani et ex Decretalibus Gregorii IX. desumpti referunt nonnullas actiones ut scandalosas aut specialiter graves ac proinde dignas poenis, quo iure vigente iam poterant puniri transgressiones legum non poenaliu. Quod demonstrat altera pars fontium citatorum, scilicet Conc. Trident., sess. 14. de ref. c. 1, prop. 49, 50 Synodi Pistorien. damnatae a Pio VI., S. C. C. Vercellen. de die 21. mart. 1643 et S. C. de Prop. Fide instr. de die 20. oct. 1884. Qui fontes non transmutarunt omnes infractiones omnium legum in delicta formalia, nam iure vetere vigente sufficiebat, iuxta communiorem et sanioerem doctorum sententiam, ad poenam infligendam sola actio prava ordinem Ecclesiae socialem perturbans absque ulla praevia poenae comminatione<sup>32</sup>. Sed ita etiam can 2222 § 1 transgressiones legum nullam sanctionem appositam habentium non reddidit delicta formalia in sensu can 2195 § 1, nulla enim datur cogens ratio afirmandi contrarium et fontes citati hoc omnino non suadent, sed potius oppositum. Postremo

6. decisiva omnino est, remur, § 2. can 2312, quae sonat: Ob delictum aut transgressionem occultam numquam poenitentia publica imponatur. Legislator ergo distinguit delictum a transgressionem, unde delictum non est idem ac transgressio, sed unum excludit alterum. Cum autem legislator definierit delictum in can 2195 § 1 et insuper tamquam violationem legis poenalis perfectae, ceterae omnes infractiones legum, immo et violationes praecepti poenalis, debent adnumerari transgressionibus; quapropter in can 2222 § 1. non agitur de delicto formali seu in sensu can 2195 § 1, sed de delicto in sensu latiore, de transgressionem.

Finem facientes huic nostrae dissertatiunculae ex dictis et pramissis concludimus can 2195 § 1 toto coelo differre a can 2222 § 1 et hunc con-

<sup>32</sup> Cfr. Michiels, o. c., p. 78—80; Roberti, De delictis et poenis, I/1, p. 70.

tinere solam dispositionem concedentem legitimis Superioribus potestatem puniendi transgressionem etiam earum legum, quae nullam habent appositam sanctionem poenalem, non vero continere legem poenalem perfectam, continentem corpus delicti et poenam adnexam. Can 2222 § 1 est poenalis generalis, non vero specialis<sup>33</sup>; hinc recte ponitur in parte generali iuris poenalis seu criminalis. Aliis verbis: in can 2222 § 1 non salvatur principium consecratum in can 2195 § 1; hic continet regulam, ille exceptionem<sup>34</sup>. Eadem exceptionalem potestatem habebant Ordinari iam iure vetere vigente, sed expresse relate ad clericos tantum; hodie potestas concessa a can 2222 § 1 valet etiam quoad laicos, cum textus legis non sit restrictus ad solos clericos.

<sup>33</sup> Cfr. Cance, *Le Code de droit canonique*, tome 3. (1952), p. 332, nota 3.

<sup>34</sup> Cfr. etiam Mörsdorf, *Lehrbuch d. KR*, 3. Band, ed. 9. (1960), p. 300. nato 1: Es ist vergebens, die Unbedingtheit des Grundsatzes dadurch retten zu wollen, daß man in c. 2222 § 1 eine allgemeine Strafdrohung für irgendwelche Gesetzesverletzungen sehen will, deren Schwere eine Bestrafung erforderlich mache.

# Genialnost in psihopatija

Dr. med. Fr. Debevec

**Resume:** Geniale Persönlichkeiten beeinflussen die Welt. Man hört aber ziemlich oft, daß es unter ihnen nicht selten Psychopathen gibt. Wie steht es also mit dieser Angelegenheit?

Worin besteht eigentlich die Genialität? Als ihre wichtigste Eigenschaft betonen wir die plastische Phantasie und die Fähigkeit sich innerlich zu konzentrieren und zu vertiefen, wenigstens auf einem bestimmten Gebiet.

Bereits in der Antike hat man viel darüber gesprochen und geschrieben. Namentlich die alten Griechen betonten psychopathische Elemente in genialen Persönlichkeiten (Euripides, Demokrites, Platon, Sokrates, Aristoteles; der letzte äusserte sich: *Nullum ingenium sine mixtura dementiae fuit*). Cicero und teilweise Horatius waren als praktische Römer nicht dieser Meinung. — Später im 16. Jahrhundert schrieb Shakespeare: Wahnsinn und großer Geist sind nur durch eine dünne Wand geschieden. — Bekannt ist aus diesem Zeitalter auch der Ausspruch von Pascal: *L'extreme esprit est voisin de l'extreme folie*. — Im 18. Jahrhundert stellte der vorzügliche Arzt Boerhave fest: *Est aliquid delirii in omni magno ingenio*. — Ähnlicher Ansicht waren Diderot, Schiller, Schopenhauer.

Noch näher befasste sich mit diesem Problem die Psychiatrie; dieses medizinische Fach hat sich erst im vorigen Jahrhundert gut entwickelt. Eine ganze Reihe Fachmänner der Psychiatrie suchte den ursächlichen Hintergrund häufiger Paarung der Genialität mit Psychopathie aufzuklären. — Alle ethiologischen Faktoren aber richten sich nach dem Gesetze des psychophysischen Parallelismus, das heisst: bis zum Tode vermittelt das Gehirn (psychophysische Zentren in ihm) fast alle psychischen Erscheinungen mit der einzigen Ausnahme des freien Willens.

In der Abhandlung folgen darauf Psychographien bekannter geschichtlicher Personen, denen man psychopathische Eigenschaften zuschreibt. Natürlich erfassen diese nicht die Psyche im Ganzen, sondern nur einzelne ihrer Fähigkeiten. Es hat den Anschein, als ob die höhere Differenzierung bestimmter Gehirngebiete die restlichen sozusagen einschränke. Daraus resultiert nicht selten eine innere Disharmonie, die sich desto mehr offenbart, je mehr eine solche Persönlichkeit in der Welt hervortritt. Wenn sie dazu die regulierenden ethischen Gesetze geringerschätzt, äussern sich psychopathische Züge im größeren Ausmaß.

Psychische Störungen entstehen bei Genialen manchmal infolge von Überanstrengungen, besonders in höheren Alter. Bei angeborener Veranlagung kann dadurch auch die Schizophrenie beschleunigt werden. Unhygienischer Lebenswandel, Ausschweifungen in Baccho et in Venere sind weitere Ursachen geistiger Erkrankungen genialer Personen.

**Abschliessend** können wir sagen: geniale Menschen sind nach ihrer angeborenen Konstitution oft Psychopathen, besonders Neurotiker. Viel seltener erkranken sie an einer echten Psychose. Aufregende Erlebnisse, Übertreten allgemein gültiger hygienischer und ethischer Normen kann ihren Nervenzustand noch stärker gefährden und zu Psychosen führen. Ein Leben nach moralischen oder sogar tiefreligiösen Prinzipien, wenn möglich seit der Jugend her, schützt auch solche Leute vor ernstern Psychopathien.

## Uvod

Med svetom so zelo vplivni genialni, duševno izredno usposobljeni ljudje, vsaj na določenem delovnem področju: nanje se zemljani radi sklicujejo, jih posnemajo kot vzornike, včasih kar malikujejo, za njihove ideje

se marsikdaj vneto bore. Nevarni so takšni idoli zlasti tedaj, kadar imajo v njih izvor važni življenjski nauki, nazori, načela, smernice. Tudi brezboštvo in vse, kar je njemu sorodno, često opira svoje trditve in početke na »velike duhove«, ki so v svojem življenju zagovarjali takšno miselnost.

Dušni pastir naj kritično motri razne ideologije in ustvarjanja v svetu ter jim odreja edino pravo mesto in нравni pomen. To velja tudi za presojanje »velikih«, »genialnih« duhov in njihovih del. Ima naj vedno pred očmi, da duševno velik ali skromen človek je in ostane vedno le človek, z vsemi zanj bistvenimi lastnostmi in težnjami, z naravo, ki je po izvirnem grehu nagnjena k slabemu, stalno ogrožen po grehu in nevarnosti večne pogube. Pred Bogom je velika le sveta duša, ki vztrajno in vneto išče le ono, kar je božjega. Zato tudi pravega duhovnika nikdar ne bo prevzela veličina »genialnosti«, kakor jo svet pripisuje raznim osebam z izrednimi duševnimi sposobnostmi, in deli. Bog deli duševne darove po svoje, a vsakemu da toliko, kolikor je po božji modrosti, ljubezni in pravičnosti primerno, a najmanj toliko, da se vsakdo lahko zveliča. Od duš z manjšo darovitostjo bo zahteval manj zaslužnosti, od onih z obilnimi in izrednimi talenti več, upoštevajoč celotno naravo z vsemi njenimi težnjami in nagnjenji.

Nenavadna usposobljenost duha je torej združena z večjo življenjsko odgovornostjo. Združena pa je tudi z neko nevarnostjo za telesno in duševno naravo, ki izrednega, zlasti enostranskega razvoja in življenjske vprege psihofizičnih posredovalnic ne prenaša vselej brez škode za harmonično duševnost in celotni telesni organizem. Genialnost je zato večkrat združena s psihopatijo.

Upravičeno torej uvrstimo to poglavje v vsebino pastoralnega zdravstva; in to tem bolj ker nekateri psihiatri, ki nimajo pravih odnosov do Boga in vere, tudi velike verske osebnosti, celo svetnike, da tu in tam samega Kristusa vpletajo med osebnosti s psihopatskimi potezami.

Na prvi pogled je trditev, da je med genialnimi, torej duševno visoko usposobljenimi osebami znatno, po mnenju nekih strokovnjakov celo pretežno število psihopatov. Seveda pa je glavni činitelj njihovih izrednih sposobnosti **zdravi del duševnosti**, psihopatični element le na nek način sodeluje pri njihovem duševnem doživljanju in ustvarjanju. Tudi ne smemo pod psihopatijo umevati izključno negativno stanje in ji hkrati morda podtikati neko etično manjvrednost; tudi psihopati so lahko нравno visoko vredni, to velja npr. za nekatere nevrotike. Celo svetniki utegnejo trpeti za kako duševno hibo, toda ta jih ne stare, marveč ob njej postajajo v duhovni borbi veliki, v vedno večji ljubezni do Boga. Nad pomanjkljivo naravo prevlada pri njih duhovna, нравna veličina in moč.

Bolezensko prizadetih duševnosti je med nami precej, morda kakih 10 0/0, po drugi svetovni vojni še znatno več; toda svet, okolica manjše psihopatije včasih niti ne spozna, ker se takšna duševna narava odkriva morda le ob določenih okoliščinah. Končno pa nas vse bremeni zla dediščina izvirnega greha s posledičnimi telesnimi in duševnimi okvarami človeškega rodovnika. Zdravi in manjvredni dedni elementi se v potomcih zlivajo, mešajo, prevladujejo, podlegajo, se često šele pod določnimi pogoji javljajo itd.

## Bistvo genialnosti

V čem je pravzaprav genialnost? Njeno bistvo je izredna duševna sposobnost, ki more nekako neposredno, intuitivno spoznavati ter človeštvu odkrivati pomembne vrednote. Genij je bil antičnemu svetu duh zaščitnik posameznika od rojstva dalje; kot nekakšen polbog je pozneje postal simbol duševnih vrednot in sposobnosti, kar izraz za posebjeno duševno tvornost. Na splošno pa pojem in definicija genialnosti še nista prav ostro in soglasno opredeljena: po Platonu, Shakespeareju, Lamartinu, Schillerju je genij nekakšna obsedenost, začasna svojevrstna blaznost. Po Leibnizu in Kantu je zanjo bistveno »nezavedno«, »nesvestno«, das Unbewusste. Voltaire govori o pridnosti, potrpežljivosti, vztrajnosti pri njem; za nekatere je genij sploh pol pridnosti, razume se poleg primerne nadarjenosti.

Duševno sposobnost presojamo zlasti po obsegu umovanja, hkrati z izdatno spominsko in sveže-zaznavno delavnostjo. Govorimo o večji ali manjši umski nadarjenosti za splošno duševno ali ožje individualno, zlasti poklicno udejstvovanje. Vendar pa visoka razumska nadarjenost, **inteligenca**, še ni istovetna z genialnostjo, dasi jo do neke meje olajšuje. Po običajni skali inteligenčnega testiranja velja vsakdo z inteligenčnim kvocientom nad 140 kot razumsko izredno bitje. Takšen je povprečno vsak stoti med nami. Kulturen narod s 50 milijoni prebivalci bi torej imel nekako pol minijona takih ljudi. Toda koliko je med njimi genijev? Vrh tega je ugotovljeno, da inteligenčni kvocienti mnogih genijev niso posebno visoki, nizkih pa med njimi ni (tako je dognala Dr. K. Cox s svojimi sodelavci na Standfordski univerzi).

**Virtuoznost** (tako beremo v jan. št. revije »Das Beste a. R. D.«, iz leta 1958, v razpravi v. R. Heilbronerja: »Kaj je genij?«) na nekem področju še ni genij; tudi marsikateri delno nadarjeni slaboumni brez predizobrazbe lahko vrše s svojimi možgani umetnije, ki nas osupnejo. Toda takim osebam manjka sposobnost ustvarjanja. Lahko so občudovanja vredni računarji, toda ne ustvarjajo novih idej. Tudi razni **čudežni otroci** v poznejšem življenju često odpovedo. Otroški genij se največkrat nagiba k tehničnosti, a ne k ustvarjalnosti. Zato so čudežni otroci lahko dobri šahisti, računarji itd., toda na gledališkem odru bi odpovedali.

Tehnična spretnost torej ni bistvena za genialnost. Albertu Einsteinu je npr. višja matematika delala težave, zato je dal svoje račune izdelati bolj nadarjenim matematikom. Darwin pa je v svojem življenju često tožil nad slabim spominom.

Tudi **čustvovanje** ni bistveni element genialnosti, saj so bile take osebe čustveno prav različno razgibane in usmerjene. — Podobno **volja** ni genijem bistveni činitelj; poleg odločnih in vztrajnih oseb so med njimi tudi takšne brez trdne volje. — **Zaznavna in predstavna sposobnost** pa itak tvori le gradivo za vse ostalo duševno delo in doživljanje.

Genij se že kot tak **ne poraja**, marveč le znatna in svojstvena duševna usposobljenost. Seveda pa laže postane genij visoko nadarjena oseba, zlasti če se razvija v povoljnih življenjskih okoliščinah. Zgodovina nam svedoči, da so genialne včasih tudi zmerno nadarjene osebe, to velja npr. za neke iznajditelje. Po Forelu je vir genialnosti v **plastični fantaziji**,



torej v duševni lastnosti, ki ni istovetna s talentom. Seveda pa morajo imeti genialni srednji talenti na sebi nekaj, kar jih dviga nad druge, jim daje vsaj na določenem področju ustvarjalno prednost, jim tako pripomore do ugleda, delovne odličnosti. Takšna postane duševnost — na primerni podedovani osnovi — šele v teku življenja ter v povoljnih okoliščinah: vzgojnih, izobraževalnih, gospodarsko-socialnih idr.

Ze genije sta značilni **dve lastnosti**: silno se morejo **osredotočiti** in **poglobiti** v svoje delo. Zato je dejal Edison, da ne drži teorija: genij je inspiracija, marveč se opira na transpiracijo, na neprestano delo. — Seveda pa je za to potrebna duševna enotnost, ki vse zavestne in podzavestne sile podreja vodilni ideji. V tem je tajna genialnega duševnega ustroja.

Druga bistvenost genialnosti je v sposobnosti spoznati **zakonite povezave** ali kakor je dejal Schopenhauer: V poedinem vedno videti splošno. — Znani angleški psihiater Dr. E. Jones domneva, da je izvor te odlične sposobnosti v tem, da brž verjame (eine grosse Glaubensbereitschaft). Večina genijev se zato ne predaja raznim vprašanjem ter ne motri problemov z načelno skepso, marveč so marsikdaj kar lahkoverni. Geniji gledajo v svet prej s strmečim pogledom otroka ko s trudnimi očmi odraslega, — Goethe je zapisal v »Dichtung und Wahrheit«: »Če bi otroci rastle tako, kakor se javljajo in odzivajo (wie sie sich andeuten = kakor se pokazujejo), bi imeli zgolj genije.« — Dr. Arnold Gesell pa je dejal: »Njihova (= otroška) izredna sposobnost za izvirno dejavnost, iznajdljivost in sposobnost za odkrivanje nas vedno znova osupnejo«; s temi besedami je hkrati praktično opredelil pojem genija.

Zakaj se otroška genialnost ne razvija dalje? Morda ni dovolj inteligence v njih. Drugim manjka duševna smotrnost za genialno koncentracijo. Pri mnogih pa otopi notranja opazovalna in ustvarjalna sila ob naraščajočih življenjskih izkustvih ter ob potrebnem vzgojnem redu. Tako le malokateri izmed nas ohrani smisel za novo, razgibavajoče; postajamo starejši in »pametni«, končno se duh in srce gibljeta le še v lagodno izvoženih kolesnicah.

Pojem genialnosti se tudi spreminja po času in razmerah. Glede na to je odločilen zlasti pogled na svet, smisel življenja. Dandanes so npr. najbolj v ospredju zanimanja in proslavljanja veličine na področju politike, tehnike, športa in slično. Vsekakor pa mora genij ustvariti neke pomembne vrednote, ki jih potem vsaj znaten del sveta ceni kot nenavadne, izredne, »božanstvene«. Kriterij za takšne vrednote se precej ravna po osebi, ki te vrednote uživa: za slovstvenike so najbolj pomembni pesniki, za glasbeno nadarjene osebe muziki, skladatelji, za tehnike veličine na tem področju itd. Vernim predstavljajo višek duhovne popolnosti pač svetniki, ki so uspeli doseči nadzemeljsko veličino šele z vztrajnim bojem za нравni red sredi mnogih grešnih nevarnosti. Navadno je z genialnostjo združena **slava**, trajen glas o pomembnih delih in vrednotah, izvirajočih od takih oseb. Slava vzbuja ugled, spoštovanje, oboževanje. Seveda pa je takšno vrednotenje in proslavljanje marsikdaj precej subjektivno, utegne doseči priznanje šele po stoletjih, more zatoniti v pozabo ali se sčasoma znatno zmanjšati. Slava ni nujna in stalna lastnost genijev; genialnost je možna tudi brez nje, mnogo genijev sploh ostane širokemu svetu nepoznanih, morda vobče niso bili kot taki odkriti in priznani.

## Pogled v zgodovino

Kaj nam pove o duševnosti genialnih oseb zgodovina? Pričnimo z Grki od 5. stoletja dalje!

**Eviprid** je opozarjal na tesno zvezo med umetniškim zanešenjaštvom ter omamo ali celo blodnostjo.

**Sokratu** blaznost ni bila vedno zlo, saj se bila — po njegovih besedah — Helada na ta način deležena največjih dobrin.

**Demokritu** je bil — po besedah Horacijevih — bolni genij v umetnosti uspešnejši (= ko zdravi); pesniki da niso duševno zdravi. Po Ciceronu je isti Demokrit povedal, da brez blodnosti ni velikega pesnika.

**Platon** je med drugim dejal, da pesnik, ko sedi na muzinem trinožniku, ni pri razumu. — Isti Platon nam v »Ion-u« (prevod A. Sovrëta) poroča, da se je Sokrat v razgovoru z mladim prijateljem Ionom takole izrazil: ... Zakaj vsi dobri poetje, epski kakor lirski, ustvarjajo vsa ta prelepa dela ne iz preišljene umetnosti temveč v stanju navdiha in zamika. Kakor koribantje niso pri pravi pameti, kadar plešejo, tako se tudi liriki ne zavedajo sebe, ko zlagajo svoje čudovite speve: ne, kadar se prepuste harmoniji in ritmu, jih prevzame bakhovski zanos in obsedenost; in kakor bakhantkam, ki zajemajo med in mleko iz rek le, kadar so pod vplivom Dioniza, tako se godi tudi dušam lirikov, kot sami pričajo ... Zakaj pesnik je lahkotna stvar, urna in okretna, in ne more pesniti, dokler ga ne obsenči boštvo, da izgubi pamet in ni več preudarka v njem; dokler to dobrino še ima, ne utegne noben človek peti in prerokovati. Ni torej umetnostni čut tisto, s čimer pesniki pesnijo in lepo govorijo o stvareh kakor ti o Homerju, marveč božje navdihnjenje. Zategadelj je sleherni pesnik zmožen učinkovito peti samo to, kar mu narekuje Muza ... Itd.

**Aristotel** je — po Ciceronu — ugotovil naslednje: »Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit (= noben genij ni bil brez primesi blodnosti).« Dalje je dejal Aristotel, da je dar slutnje često vezan na ljudi, »qui valetudinis vitio fuerint et melancholici dicerentur (= ki so bili pomanjkljivega zdravja ter bi jih imenovali melanholike). Tudi je Aristotel trdil, ... da mnogi ljudje zaradi hudega dotoka krvi v glavo postanejo pesniki, preroki, Sibile, kakor Markus iz Sirakuz, ki je v napadih blodnosti zložil lepe verze, v duševnem miru pa je bil brez pesniške žilice.

Na nekem drugem mestu pa je Aristotel zapisal, da so bili odlični pesniki, državniki, umetniki neredko melanholični in blodni, kakor Ajaks, ali plašni pred ljudmi, kakor Belerofon. »V nedavni preteklosti smo videli Sokrata, Empedokla, Platona in druge, zlasti pesnike, ki so vsi po naravi imeli tako duševnost.«

Cicero in deloma Horac sta se tem nazorom upirala; bila sta pač praktično misleča Rimljana. Cicero je med drugim dejal: »Ne pritiče dar božanske slutnje telesno in duševno bolnim, marveč vzvišenim in izbranim duhovom.«

Obratno pa je Seneka gledal psihološko globlje ter je med drugim ugotovil: »Frustra poeticas fores compos sui pepulit (= zaman je trkal na vrata poezije kdor je povsem priseben).« Nadalje je isti avtor zapisal:

»Non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens... Non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere, quamdiu apud se est« itd. Prevedeno na kratko: Le razgiban duh, ki ni priseben, ustvarja kaj izrednega.

Zapustimo sedaj stari vek ter pogledjmo v zadnja stoletja, ko so takšna vprašanja spet prišla v ospredje zanimanja!

Pri **Shakespearu** — iz začetka 17. stoletja — beremo npr.: »Blodnost in velik duh sta ločena s tanko steno.«

Znan je **Pascalov** izrek: »L'extreme esprit est voisin de l'extreme folie.« — Torej izredna duhovitost je sosed izredni blodnosti.

Odlični zdravnik **Boerhave** († 1738) pa je ugotovil: »Est aliquid delirii in omni magno ingenio (= je nekaj blodnosti v vsakem geniju).«

**Diderot** je leta 1751 trdil: »Narave z nagnjenjem k tuhtanju in melanholiji se imajo zahvaliti za čudovito globino, ki se jim včasih odkrije... v motenem ravnovesju v njihovi avtomaciji (= duševnem ustroju).«

**Schiller** († 1805) govori o »prehodni blodnosti (Wahnwitz)«, ki se najde pri vseh svojskih (eigen) ustvarjalcih.

**Schopenhauerju** so bili geniji biološka zvrst med ljudmi; takšni so baje često podvrženi hudim afektom in nespametnim strastem. Sploh morejo imeti mnoge slabosti, ki se resnično približajo duševni bolezni. Genialnost in blodnost imata stran, kjer mejita ena na drugo, ena v drugo prehajata. Vsako pojačanje intelekta nad navadno mero disponira kot abnormnost k blaznosti.

Kakšno stališče pa je zavzela k temu vprašanju **psihiatrija**?

Ta zdravstvena stroka se je razmahnila šele v 19. stoletju, zato imamo od te dobe dalje obilo obravnav o tem problemu.

Po **Moreauju** (pred letom 1859) je genij nekakšna nevroza, na pol bolezensko stanje možgan. Povečana vzdražljivost živčevja je lahko vir ali za znatnejšo duševno energijo (genialnost) ali pa za duševno bolezen. V inspiraciji se obe smeri dotikata. Popolnoma normalno stanje organizma se nikoli ne zлага z višjo nadarjenostjo duha; skoro vsi pomembni ljudje so bili prirojeno nervozni. V nervozni podlagi genija tiči tudi bližnja nevarnost za pojav psihoze. — Tem nazorom se je močno uprl **Flourens**. Po njem naj bi bil genij posebno popolni izraz razuma, psihopatska primes vzbujala le nered.

**Lombroso** pa je pisal med drugim: Genij je nevroza. Izravnava narave med močjo duha in propadanja. Mnogi dokazi govore za izrod mnogih genijev. — Genialno ustvarjanje je izraz degenerativne oblike psihoze, pripadajoče v skupino božjasti. (Ta trditev se je izkazala kot zmeta.) Inspiracija se javlja kot psihični, epileptični ekvivalent. — Genialna osnova je nekaj enotnega. Dednost, življenjsko ozračje so zanjo važen činitelj, toda sami zase nam genija ne pojasnijo. Važni činitelji so pri tem politična svoboda, ljubezen in spolnost, globoki vtisi v mladosti, ugodna naključja. — Na lobanji in v možganih se pri genialnih često najdejo degenerativni znaki. — Lombrosu pritiče velika zasluga, da je močno pokrenil vprašanje genialnosti in psihopatije. Med psihiatri se je razvnel živ boj za in proti njegovim trditvam in domnevam. Tretji pa so zavzeli nekako srednje stališče. Omenimo samo mnenje nekaterih med njimi!

**Galton** (1869) se je izrazil: »... bil sem presenečen, kako često se javljata umobolnost in idiotija med bližnjimi sorodniki izredno usposobljenih ljudi.«

Po **Forelu** (1900) pride pri geniju v poštev le dedna konstitucionalna psihopatija. Mnogo je dedno degeneriranih rodbin, v katerih se često menjavajo genialnost, talent, duševna motnja, psihopatija, celo idiotizem. Geniji duševno lahko obole zaradi genialnega udejstvovanja samega (prenaporno delo, vznemirjanje itd.). Genij je plastična fantazija, različen od talenta. Ni vse genij, kar je slavno. Mnogo genijev ostane nepoznanih.

**Mingazziniju** je genij posledica višjega rajvoja in namnožitve možganskih gub.

**Morselli** je poudarjal nevropatično dednost pri mnogih genijih. Psihopatija jih rada spremlja, toda sama ni zanje bistvena. Geniji so osebno različni, tudi njihova duševna obolenja so različna. Genij ni epileptična nevroza. Pozneje se je isti avtor izrazil: Anomalija genija je v višji diferenciaciji, popolnejšem izoblikovanju tipa človeka, ne pa v zmanjšanju ali izgubi posebnih znakov tipa človeka.

Po **Loewenfeldu** (1903) ni v genialnosti psihološko ničesar specifičnega. Ni ostre meje med talentom in genijem. Genij korenini v zdravem. Zdravi geniji pa so redki; pogoste so patološke primesi, a pretežno le kot psihopatija, ne kot psihoza.

Po **Antheaumeju** je geniju in nevrozi skupen temperament. Genij po svojem bistvu ni bolan, razvije pa se pod istimi pogoji kot (duševna) bolezen. Slednja sama ustvarja malo ali nič. Problem: Genij in umobolnost se torej ne da razložiti en bloc. Bolezen mora pospeševati fantazijo in afektivnost, okvarjati intelekt.; zato ne velja: ali bolan ali zdrav; često je to mešano.

Po **Krăpelinu** (1909) imajo geniji pogosto neumevne lastnosti. Bolezenska nagnjenja duševnosti in najvišjo nadarjenost najdemo v istih družinah. Enostranost okrnjuje. Prav široko oplemenitenje (notranjost) slabi življenjsko sposobnost (= potrebna je neka ubranost v izživljanju).

**Bleulerju** (1920) je definicija bolezni v duševnosti nemogoča. Psihopatija je odklon, stranpot, aberacija. Tudi genij je nekaka aberacija, v svojih lastnostih posebno visoko razvit. Nagnjenje k odklonu, aberaciji, zadene navadno celotni organizem. Pri genialnih aberacijah že zato primeroma često najdemo še druge abnormne lastnosti, ki pa jih moramo pretežno negativno vrednotiti (občutljivost, nervoznost itd.). Zaradi povezanosti med genijem in duševno abnormnostjo se psihopat teže prilagoduje okolici, rad bi jo spremenil, tako laže najde kaj novega. V njem je često notranja razcepljenost. Zunanjo zadovoljitev najde npr. kot pesnik ali sploh umetnik. Takšni morajo rahleje, nežneje občutiti ko drugi, zato so ovirani pri vsakdanji dejavnosti in vse to dobi v življenju često kar pomen bolezni.

**H. Hoffmann** pravi (v svoji študiji: »O problemu ustroja značaja«), da so bližnji odnosi med psihopatično in genialno osebnostjo ter da genialni često izvirajo iz zakonov raznorodnih staršev, katerih dedne osnove se v potomstvu ne oblikujejo v enotno celoto, temveč celo življenje teže v razne smeri.

**Möbius** († 1907) je napisal pomembne **patografije** (= opise bolezenskih duševnosti) pri raznih zgodovinskih, genialnih osebnostih. Po njegovem mnenju je talent prirojen, genij pa je najvišja stopnja talenta. Genij je baje patološki le zaradi enostranosti talenta; disharmonija nastaja prav zaradi takšne enostranosti velike nadarjenosti. Na ta način se izraža »degeneracija od zgoraj«, torej zaradi pretirane, predalekosežne odn. preenostranske delovne vprege možgan in duševnosti.

**K. Jaspers** ugotavlja (v razpravi: Strindberg und van Gogh, 1926), da je histerija v prejšnjih dobah, npr. v srednjem veku, imela in vršila velik kulturni vpliv, na sedanost pa vplivajo shizofreniki, npr. Strindberg in van Gogh.

**Psihoanalitična metoda razčlenitve duševnosti** v pravcu patografije je preveč enostranska za zanesljivo presojo te vrste, saj pripisuje poglavitno, marsikdaj izključno važnost in pomen seksualnim vplivom v njej. Pač pa more na ta način s svojega stališča dopolniti splošno presojo duševnosti v zdravju in boleznih.

Kakor vidimo, skoro vsi omenjeni in številni drugi proučevalci našega problema ugotavljajo pogoste ter bolj ali manj tesne odnose med genialnostjo in bolezensko duševnostjo. Navadno gre v takih primerih za psihopatije (v ožjem smislu), torej za milejša bolezenska stanja duševnosti ali celo le za mejna stanja med duševnim zdravjem in boleznijo. Redkejšje so prave psihoze, izrazite blodnosti, bodisi v samostojni obliki, bodisi kot psihotični izbruhi pri psihopatih. Pri slednjih namreč morejo — na osnovi njihove bolezenske konstitucije — različni duševni dražljaji (strah, skrb, žalost, hudo vznemirjenje sploh, nesreče) sprožiti krajše psihoze v obliki zamračenosti, zmešanosti, hudega vznemirjenja, depresije, paranoidnih pojavov, ekstatičnosti in podobno.

Izmed pravih psihoz opazujemo pri raznih genijih zlasti naslednje: manična in melanholična stanja, paranojo, shizofrenijo, epilepsijo, progresivno paralizo (navadno zaradi sifilitične okužbe v teku življenja), potem demantia arteria-sclerotica, dementia senilis (pospeševana po naporem duševnem delu), nadalje psihoze zaradi zastrupljenja z mamili: z alkoholom, etrom, opijem, morfijem, kokainom, hašišem, meskalinom i. dr. Abnormna duševnost čezmerno uživanja mamil lahko s svoje strani pospešuje.

### Razlage in domneve o vzrokih

Ali si torej na temelju dosedanjih ugotovitev in mnenj moremo ustvariti neko smiselno razlago za primeroma tako pogoste psihopatije pri genialnih osebah? Največkrat so takšne hibe **prirojene**, torej podedovane ali med fetalnim razvojem nastale. Pozneje **med življenjem** se pojavljajo na osnovi neke prirojene dispozicije ali pa več ali manj kar na novo, v vzročni zvezi z naporom in morda bolj enostranskim duševnim delom ali pa zaradi življenjskih nerednosti: uživanja mamil, spolne okužbe itd.

V obeh etioloških primerih morejo psihopatološki činitelji vplivati na duševnost zlasti na naslednje načine: a) duševno doživljanje in ustvarjanje kakorkoli pospešujejo, spreminjajo, preusmerjajo; b) dajejo jim na ta način pečat svojstvenosti, presenetljivosti, bajnosti, morda kar slave;

c) bolezenski element more duševno delo tudi ovirati, rušiti, onemogočati. Napredujoča demenca (pri shizofreniji, progresivni paralizi, starostni ali kakoli drugi demenci) razkrajajo celotno duševnost ter preprečujejo smiselno doživljanje, zlasti miselno delo. č) Genialna duševnost, zlasti pri umetnikih, je navadno nežočutna, občutljiva, krhka, za bolezenske duševne odzive bolj dovzetna, saj je prav visoko diferencirano možgansko tkivo, ki služi posredovanju najglobljih duševnih doživljanj, posebno ranljivo.

Psihofizične posredovalnice so sploh najpopolnejši fiziološki umotvor v našem telesu. Ker so zgrajene silno zapleteno ter se odzivajo na neštevilne dražljaje, duševne in tvarne, je umljivo, da so podvržene različnim okvaram in delovnim motnjam, če so prehudo razdraževane ali nezadostno negovane in hranjene. Čuli smo že, da izostanek rednega dotoka krvi v lobanjski mozeg za par minut navadno povzroči trajne okvare v njem in seveda potem tudi v duševnosti. Ob dejstvu, da je pretežna večina psihopatij pri genialnih osebah prirojena, se nam porodi domneva, da iz enega ali drugega vzroka popolnejša oskrba fetusa s krvjo v določenih predelih možgan pospešuje njih odličnejši razvoj, manj izdaten dotok krvi v druga njihova področja pa vpliva, da se ondotno živčno tkivo ne razvije tako popolno. Kri ne vsebuje le hraniva, marveč tudi hormone in vse druge za smotrni razvoj telesnih organov potrebne snovi. Morda je že v genih neko nesorazmerje za harmoničen razvoj lobanjskega mozga, zlasti velikih možgan, pa se potem preskrba s krvjo obilneje usmeri v določne njihove predele. Zategadelj utegne biti tudi ostali telesni organizem prizadet, saj je lobanjski mozeg zlasti s svojimi vegetativnimi centri ter vrhovno železo notranjico, hipofizo, pglavitni obratovodja za celotni organizem. Upravičeno je torej dejal Kraepelin: »Enostranost okrnjuje.« Bleuler pa je izjavil, da je psihopatija odklon, aberacija, stranpot; tudi genij je nekaka aberacija, v svojih lastnostih posebno visoko razvit. Nag-njenje k odklonu, aberaciji, zadene navadno celotni organizem. Pri genialnih aberacijah zato često najdemo še druge abnormne lastnosti, ki jih moramo pretežno negativno oceniti (zlasti nervoznost).

Poglejmo sedaj, kako vplivajo na duševno delavnost **posamezne temeljne lastnosti duše!**

**Živa čustva** jo navadno vzpodbujajo v določeni smeri: jeza njej značilno, veselo razpoloženje na splošno razgibano, žalost, malodušnost tlaččeče, le v pravcu vzročne vsebine morda pobudno itd. Kadar je duševnost bujno razvita, se efekt čustvene živosti tem prej in tem bolj pokaže, pri genialnih osebah torej prav zlahka. Rahločutna duševna odzivnost, čustveno primerno razgibana, tudi pospešuje **inspirativno poglobljenost**, vze-mimo pri umetniških naravah. Ustrezna jaka čustva so sprejemljivim, duševno globljim naravam vzpodbudne ostroge, porajajo vedno nove predstave in misli. Če je pri tem razumske brzda včasih prevladana, nastajajo potem novi svojstveni doživljaji, ki se utegnejo odražati tudi v značilnem ravnanju in delih, kakršnih pri urejenih, treznejših duševnostih ne opazamo, zato vzbujajo začudenje.

Tudi kolebava, a včasih prav **kreпка volja** poraja psihopatom nemir, večja notranjo napetost ter neti težnjo k sprostitvi, npr. umetniški. Pri genialnih osebah je volja v svojih visokih zvalovanjih lahko izredna,

morda še v širokih mejah naravnega reda ali pa že deloma izven njega, zato z bolj ali manj izrazitim videzom abnormnosti. Saj razmejitve duševnega reda in nereda že v okviru zdrave duševnosti ni ostra, tem bolj to velja za genialne narave z vsemi njenimi bujnimi razrastmi, posebnostmi in hibami.

Za genialno duševnost je značilna ne le visoka splošna usposobljenost, marveč tudi **pestra in smotrna delovna povezava osnovnih duševnih sposobnosti**: zaznavanja in predstavljanja, umovanja, čustvovanja, volje. Sploh so po svojih duševnih sposobnostih bogate duševnosti za takšno asociativno doživljanje ter zato izredno življenjsko ustvarjanje bolj usposobljenje, zlasti če jim dajejo oporo, vzpodbudo, smer živa čustva. Ali ni potem razumljivo, da take osebnosti v svojem življenjskem delu marsikdaj vzbujajo vtis nenavadnosti, posebnosti, včasih kar abnormnosti? In vendar gre v takih primerih le za bogato, morebiti kar genialno duševnost, ki vsaj v svojih inspirativnih trenutkih doživlja in ustvarja izven širšega okvira svoje običajne zmogljivosti. Takšna izredna doživljanja in ustvarjanja često vzbujajo vtis nenavadnosti, tu in tam kar abnormnosti.

V »genialnih« duševnostih utegne biti znaten del možganskega tkiva bolj vprežen, pa se zato bolj troši, saj so prav vrhunsko izoblikovani predeli lobanjskega mozga posebno rahločutni in ranljivi. Tudi na ta način morejo nastati manjše duševne nerednosti, tem bolj v primerih, kadar so določna področja psihofizičnih posredovalnic že od rojstva za svoje življenjsko delo slabše usposobljena. Genialnost je torej izraz izredno nadarjene duševnosti, na katero pa more bolezenski element po svoje vplivati, kar utegne najti odmev tudi v duševnem delu, npr. umetniškem. Po večji нравni višini težočim duševnostim pa je morebitni psihopatski činitelj lahko vir spoznanja lastne slabosti ter zato važen budnik k duhovni rasti po poti premagovanja samega sebe.

**Prava psihotična stanja** so pri genialnih osebah znatno redkejša ter so posledica resnih možganskih okvar. Nastajajo v teku življenja ali na temelju neke prirojene dispozicije (vzemimo shizofrenijo) ali povsem na novo (vzemimo progresivno paralizo zaradi sifilitične infekcije), včasih tudi zavoljo trajnega napornega duševnega dela (npr. starostna demenca). Takšna psihotična stanja se sprva, ko še niso prehuda, lahko odražajo v duševnem ustvarjanju, ki mu dajejo svojstvene poteze.

**Zakon o življenjskem dvotirju duše in telesa** velja torej tudi za obrazložitev čestih psihopatij pri genialnih osebnostih. Le okvare možganskega tkiva, prirojene ali pozneje nastale, marsikdaj na prirojeni manjvrednosti nekih področij možganske sivine, povzročajo abnormne pojave v duševnosti tudi pri znatnem številu genialnih oseb. Prav njihova vrhunska duševna usposobljenost je pri svojem kakovostnem delu ogrožena zaradi visoke diferenciacije posredujočega živčnega tkiva, ki je rahlo odzivno, občutljivo, krhko in ranljivo, sprejemljivo za različne bolezenske vplive. Goethe je zato zapisal: »Izredno, kar taki ljudje (npr. umetniki) ustvarjajo, predpostavlja zelo nežno organizacijo, da so usposobljeni za redkejša občutja (Empfindungen) in da morejo čuti glas nebeškega (des Himmlischen). Toda takšna organizacija je v navzkrižju s svetom in elementi, lahko moti in rani.«

Redno življenje po splošnih higienskih načelih, trajen нравni red v duševnosti sledečih si pokolenj pozitivno vplivajo na razvoj in popolnejše izoblikovanje psihofizičnih posredovalnic v lobanjskem mozgu. Obratno velja za neredno telesno in duševno izživljanje. Pridobljene dobre ali slabe lastnosti se morejo kolikor toliko dedovati na potomstvo. Zaradi pogostih dednih hib se diferenciacija navzgor vrši neenakomerno, torej le v določenih predelih možganske sivine, pa je zato celotna duševnost, tudi genialna, po svoje neuravnovešena.

Ne pozabimo nadalje, da morejo v teku življenja neizogibne **tegobe, mučna doživetja**, ki spremljajo razne psihopatije, **pospeševati zdrav notranji odpor**, krepiti ustvarjalno moč, dati pobude za iskanje vzvišene rešitve (primer: Beethoven, zlasti v 5. in 9. simfoniji). Tudi **melanholično razpoloženje** včasih poživlja duševno telo in ustvarjanje; če v odnosu do Boga izziva boj s samim seboj ter z okolico, se utegnejo zbuditi dotlej speče sile, ki so lahko povod in pobuda za daljnosežne duhovne preobrate (razni verski reformatorji!). Seveda v takih primerih navadno sodelujejo tudi nadnaravne sile, pozitivne in negativne. Če se melanholijska družba s skromnostjo, milosrčnostjo, askezo, se porajajo blagi prepoveditelji (mnogi svetniki, izmed nekristjanov zlasti Buda). Izmed pravih duševnih bolezni rada vpliva v pravcu verskega razpoloženja npr. božjast. Če gre pri tem za genialne narave, se to odraža tudi v življenjskem delu in ustvarjanju (primer: Dostojevski). Itd.

Še nekaj imejmo vedno pred očmi! Nikoli ne bomo doumeli človeške duševnosti in njenega poslanstva na zemlji, če ne bomo priznali dejstva in posledic **izvirnega greha** v nas. Zato imamo v svoji notranjosti dejansko dve duhovni naravi: angelsko, k dobremu, tja v nebeštvo težečo, ter demonsko, ki nas nagiba k zlu. Čim širša in globlja je duševnost in njeno ustvarjalno delo, tem bolj se to pokaže. Poglejmo le ustvaritve raznih umetnikov: ista osebnost lahko proizvaja zdaj božanske, zdaj kar demonske stvaritve. Morda se tega niti ne zaveda, ker ni npravno, versko dovolj izbrušena. Geniju je znatna delovna svoboda nujna potreba; a prav v tem tiči nevarnost zablode, saj je naša narava po izvirnem grehu nagnjena k zlu, grešnosti. Čim več ima svobode, tem več je skušnjav in priložnosti za grešenje. Če se k temu pridruži še čustveno-težilna napetost (zlasti pri umetnikih!), so odmiki od duhovnega reda tem lažji. Tak človek je morda ko vročičen, v izrednem duševnem stanju, v nekakšni duševni bolezni. Zato je Fr. Hebel dejal sam o sebi: Jaz sem vedno tak, kakor so drugi ljudje v vročici. — Sploh opazujemo psihopatije in sorodna stanja primeroma največkrat pri duševnosti z znatnimi naravnimi sposobnostmi, ki mnogo in živo čustvujejo, torej zlasti pri umetnikih visokih kvalitet.

V dopolnilo in ilustracijo naših razglabljanj in zaključkov navedimo sedaj nekaj psihopatografij, to je orisov bolezenskih duševnosti pri zgodovinsko znanih genialnih osebnostih. Iz slovstva te vrste smo povzeli za karakterizacijo le najvažnejše ugotovitve. Kar bi bilo za omenjene osebe manj primerno ter zgolj domnevano, smo raje izpustili. Tudi ne navajamo oseb iz dobe pred 17. stoletjem razen Aleksandra Velikega\*.

Glede **Shakespeara** beremo med drugim: Vse (= v njegovih delih, življenjski zgodovini) govori za to, da je bil psihopat. V letu 1601, ko je izgubil očeta, je imel težko depresijo. Na svojega očeta je bil namreč zelo



navezan. Očetovski kompleks je zato poudarjen v Hamletu, J. Cezarju, Macbethu. V vseh navedenih delih se konflikt s to vsebino poostri v nevrotični obliki. Nadalje opazamo pri njem odmik od ženâ, sovražno stališče do njih, kar je vsaj deloma v zvezi z razočaranji z materjo ter z ženo v lastnem zakonu. Nekateri avtorji vidijo v tem celo homoseksualno nagnjenje (Op.: po mnenju avtorja »Past. zdravstva« so nekatere trditve in domneve zlasti glede seksualnih nagnjenj raznih genialnih psihotikov, navedenih v njih psihografijah, prehitro izrečene).

**Voltaire** je bil razdražljiv hipohonder in nevrastenik, ki je neprestano mislil na svoje zdravje. Izredno delaven, po svoje plemenit, na splošno pa njegov značaj ni bil prav vzoren. Bil je nečimrn, do nasprotnikov maščevalen, močno seksualen in notranje zelo nemiren. Dasi je sovražil Cerkev, vendar ni bil ateist. Nekemu prijatelju je pisal: »Vedno sem smatral ateiste za nesramne sofiste«. Svojemu zaščitniku Frideriku Vel. pa je pisal, da veruje v Boga bolj ko v vse drugo. V 39. zvezku njegovih del beremo: »Priznam, da se vse ljudske kreposti morejo najti tudi pri poganih, toda božje kreposti se najdejo samo pri svetnikih katoliške cerkve.« Zelo globoko se nadalje izraža o duhovni veličini francoskega kralja sv. Ludovika IX., npr. »Katera vera bi se mogla pohvaliti s kraljem, ki je preziral svojo veličino in svojo nežnost ter je s kraljevskimi rokami prijemal zaničevane gobavce in jim nudil, kar jim najbližji niso hoteli nuditi? Sveti Ludovik je bil kralj, toda hkrati je bil služabnik revežev. Tega stara poganska etika ni mogla zamisliti . . . Prava vera more duše prežeti in jim dati moč in krepost, ki je daleč višja in bolj vzvišena od vsake ljudske kreposti . . .«

Žal je pri tej nedoločni veri Voltaire obtičal. V njem je bilo vse preveč cinizma in različnih predsodkov. Zato mu je bil Kristus zdaj »neizobražen Jud«, drugič »galilejski Sokrat«. — Bistva in silnega pomena Cerkev tak človek seveda ni mogel oziroma hotel doumeti. Primerneje se mu je zdelo, da jo sramoti. Navzlic temu pa je pošiljal svoje posle v cerkev! Za Voltaira bolj ko za koga drugega veljajo stih:

... izhoda ni iz zmote ledenice,  
če zmrzli noče se ob ognju greti;

če duh je slep ter kvišku se ne vzpenja,  
jasnin ne išče, zdravja, z nebom spoja,  
ne speši z voljo istine gorenja.

**Byron** piše v pismu prijatelju o sebi: »Trpim za dedno otožnostjo, ki jo seveda v družbi dušim, ki pa proti moji volji ponovno pride do izraza v mojih spisih in kadar sem sam. Rečem 'dedno', ker imam ves vzrok to domnevati. Znano Vam je ali pa morebiti še ne veste, da si je moj stari oče po materini strani (zelo umen in ljubezniv mož, kakor so mi ga opisovali, baje vzel življenje). Našli so ga v Avonu utopljenega. Neki drug bližnji sorodnik, tudi po materi, se je zastupil ter so ga le s težavo rešili. Smem torej pač domnevati, da se moja otožnost oslanja na dednost. Tudi so mi vedno dejali, da nisem nikomur drugemu podobnejši ko svojemu

dedu po materi . . . zlasti glede melanholičnega razpoloženja, ki mu je bilo lastno.«

Iz psihografij o Byronu pa povzamemo: Bil je nemiren psihopat, nagnjen k otožnosti, razdražljiv do napadov besnosti. Mnogo je pil, kadil, večkrat se je predal razuzdanosti. V mladosti je imel živčne, bržčas histerične napade. Mati mu je bila ekscentrična, histerične narave; prvotna ljubezen do sina se ji je sčasoma preokrenila v sovraštvo do njega, zato je slednji bežal iz Anglije po svetu.

**Strindberg:** Bil je jak duh, krepak značaj, a v njem so tičala številna protislovja. Šel je iz ekstrema v ekstrem. Že med pubertetnim razvojem so se pojavila psihopatološka stanja. Osnovna smer v njegovi osebnosti je bila shizoidna. Prekomerna občutljivost samozavesti. Menjavala so se obdobja z depresijami. Imel je tudi veličinske ideje. Sledilo je več shizoidnih sunkov. V odnosu do ženskega spola opazamo sprva idealiziranje in oboževanje, pozneje bolezensko ljubosumnost ter sovraštvo. Izrazita psihoza se je pojavila v letu 1893, mogoče je bila bolj parafrenija (= kombinacija paranoje in shizofrenije). Strindberg je imel tudi versko-nravno svetle trenutke ali obdobja, saj je npr. pisal neki osebi: »Ljubiti se pravi priti Bogu tako blizu, da se angeli naselijo v nas.« — Nadalje je pisal v »Modrih knjigah«: »Verske resnice se upirajo razumu šele tedaj, če je skaljen po zli volji.«

Nazoren primer, kako navzlic težki psihopatiji ter rahločutni problematični naravi genialna duševnost lahko ustvarja velika, tudi v moralnem pogledu neoporečna dela ter hkrati avtor sam ostane etično neomajen, vidimo v ruskem pisatelju **Dostojevskem**. Desetletja je trpel za hudo božjastjo. Bil je — ob vsej telesni slabotnosti — kaznenec v Sibiriji. Tudi pozneje je dokaj bedno živel. Svoje romane je pisal često v bolezenskih tegobah. Skratka, bil je vedno aktivni trpeči igralec v tragediji svojega življenja. In vendar ni tožil nad zlo usodo! Bil je namreč globoko veren, redno je vršil svoje verske dolžnosti in prebiral sv. pismo nove zaveze. Rad je odpuščal ter povračal dobro za zlo. Tudi v zunanje bednem in preziranem človeku je gledal po božji podobi ustvarjeno bitje. Tak človek je pač mogel na svoji smrtni postelji reči svoji ženi: »Ne pozabi, Anja, da sem te vedno pristrčno ljubil in da te nisem nikoli, tudi ne v mislih, varal.«

Psihopatski vplivi se dajo v spisih D. ugotoviti zlasti v dušeslovno odličnih oznakah opisanih junakov-psihopatov in iz njihove abnormne duševnosti izvirajočih življenjskih nastopov (Idiot, Bratje Karamazovi, Besi itd.). Bržčas je huda epilepsija do neke meje tudi pospeševala religiozno teženje avtorja samega. Psihopatski pojavi izven božjastnih napadov (valujoče razpoloženje, razdražljivost, jezljivost, ljubosumnost idr.) so bili verjetno v etiološki zvezi z osnovno boleznijo.

Človek mora živeti po božji volji z naravo, ki mu je bila dana, dopuščena od Boga. Dostojevski se je vztrajno v dobrem pravcu prizadeval ter zato ni duhovno propadel, marveč ustvaril velika dela.

**L. N. Tolstoj** je bil svetu odmaknjen sanjač, ki je neprestano tuhtal ter mučno vrtal po svoji duševnosti. Dalje je bil disharmoničen, nestalen v razpoloženju, ascetičen, trmoglav, nagnjen k prepirljivosti, hkrati indolent in slabič. V mladosti je trpel za prisilno neurozo (= s pojavi prisilnega doživljanja). Že od mladih let je imel tudi skušnjave k samomoru.

Sam se je imel za duševno ne prav zdravega. Njegov ded je bil težek psihopat. V poznejših letih je bil L. N. Tolstoj tanatofob in melanholik, tipičen depresiven shizoid s histeričnimi potezami.

**L. Turgenjev** je bil po duševnosti blizu stanju, ki se imenuje pseudologia phantastica. Proti koncu je bil psihotičen. (V »Besih« nastopajočem Trofimoviču je Dostojevski opisal Turgenjeva).

**R. Wagner**, znani skladatelj, je o sebi pisal: »Vidim le, da je normalno stanje moje narave eksaltacija, vtem ko je obči mir njeno abnormalno stanje. Dejansko se dobro počutim le, če sem »iz sebe«: potem sem docela priseben... Živeti morem le v ekstremih.« — Strokovna mnenja o njem pa so: Psihopat histeričnega kova. Spremenljiv, nemiren, mnogostranski duh. Umska delavnost nelogična, nenormalna. Razbrzdanost njegovih strasti... Blodne ideje. Nedosleden značaj, poln protislovij in nasprotij. Moralno manjvreden: proslavlja zakonolomstvo (Tristan), krvoskrunstvo (Walküre).

**Wilhelm Nietzsche**. Oče mu je umrl 36 let star zaradi možganske bolezni, brat pa za živčnim obolenjem, ko je bil Viljem v 6. letu starosti. Slednji je bil že rano hipersenzibilen, imel napade »more«. Po značaju je bil mil, sočuten, dobrotljiv. Mnogo je trpel zavoljo glavobolov. Leta 1869 je postal profesor klasične filologije. Od tedaj se prično duševne spremembe: ljubi samoto, postane po značaju nestanovit, boli ga glava. — Značilne poteze njegovega značaja so bile: zelo inteligenten, močna, strastna, nagonska narava, prežeta s častihlepjem.

Duševne motnje se javljajo v letih 1882—1885, v polnem obsegu pa izbruhnejo leta 1890: znaki megalomanije, progonstva, vmesnih delirijev. Poglavitno njegovo delo: »Also sprach Zarathustra« je bilo napisano med letom 1883—1885. Dobo od leta 1885—1888 nekateri avtorji imenujejo periodo fanatizma. »Antikrista« je Nietzsche napisal leta 1888. (Povzeto po Dr. Moussa: La pazzia di Nietzsche, cit. po knjigi: H. Bon: Medicina in religija.)

Nietzsche je zadnja svoja leta preživel v skoro idiotskem stanju ter umrl kot paralizik leta 1890 v starosti 56. let.

Iz knjige I. Klug: »Die Tiefen der Seele« pa povzamemo o Nietzscheju: Bil je bolen človek, iz enega vročičnega stanja svojih razdraženih živcev je prehajal v drugo; njegovi dnevi niso bili mnoga leta nič drugega ko muka in noči zgolj žalost. S kloralom in veronalom si je pribojeval po nekaj ur spanja, da je nato pustil privreti v vseh vročičnih barvah se peneci hudournik svojih aforizmov, vizij, govornih simfonij, dokler je še mogel misliti in pisati; večni samotar, ki je izgubil prijatelja za prijateljem.«

Zamislimo si, da je takšna hudourniška sila našla svoje varne bregove v trdnih etičnih, krščanskih pravcih! Gotovo se ne bi tako rušeče izbruhala, še manj pa zapadla v neozdravno duševno bolezen!

Psihopatska narava se po psihiatrim pripisuje še vrsti znanih umetnikov, filozofov (Michelangelu, Rousseauju, Schopenhauerju itd.). Naj še navedeni primeri zadoščajo.

Zanimiva bi tudi bila psihografija domačih slavnih oseb, zlasti umetnikov. Njihova dela moremo dobro umevati le z globljim vpogledom v svojstveni ustroj njihove duševnosti. Pri nekaterih izmed njih je imel svoje

vplive alkohol. V vsebini nekaterih njihovih del se precej jasno očituje psihotični element.

Psihopatov ne najdemo le med slavnimi umetniki, med raznimi filozofi, ideologi, preporoditelji, ki so našli mesta v zgodovini, marveč tudi med drugimi, bolj praktičnimi poklici: med vojskovodji, državniki, iznajditelji i. sl. Vzemimo **Aleksandra Velikega!** Iz zgodovinskih podatkov se da razvideti, da je njegova mati živela razbrzdano, oče pa je bil tiranski in nasilen, od lastnega sina osovražen. Zadnje dobo svojega življenja je bil Aleksander Veliki kar naprej opit. Spolnostno je bil sprva bolj frigiden, nato pa baje nagnjen k homoseksualnosti. Njegov brat je bil idiot.

Vzemimo nadalje **Napoleona!** Bil je egocentričen, brezobziren in nasilen; jake fantazije, hkrati razdražljiv in nagnjen k srditim izbruhom. Čustveno primerno razgiban je često jokal. V jezi mu je krč stresal posamezne telesne predele. Nagnjen je bil k praznoverju. Na moralo se ni dosti oziral, niti v najbližjem sorodstvu ne. Bližnja okolica ga je težko prenašala. Oče mu je bil etično šibek alkoholik, a častihlepen in zvit. Mati resna, nravna, trezna oseba, nagnjena k boječnosti in negotovosti. Psihopatske poteze je ugotovljene tudi pri ostalih članih družine.

Kot najbolj genialni Nemci se navajajo **Kant, Goethe in Bismarck.** O vseh teh ima psihiatrija kaj pripomniti. **Goethe** npr. je imel očeta shizoidnega psihopata, pesnikova sestra Kornelija je bila manično-depresivne duševnosti, njegov sin psihopat. — **Bismarck** je bil po mnenju tedanjih berlinskih psihiatrov že zdavnaj njihove nege potreben. Podobno so se o njem izražali razni njegovi poznavalci v Nemčiji in drugih državah. Govorili so o njem, da ima manijo z veličinsko blodnostjo. Že v mladosti je bil ekscentričen. V 16. letu starosti je izvršil poskus samomora iz ljubezenskih razlogov. Kot učenec je bil podpoprečen. Bil je občutljiv, razdražljiv, disharmoničen, brez trajnega zadovoljstva, nagnjen pozneje k depresijam, kar je dušil z alkoholom, kasneje tudi z morfijem in opijem. Po svojih prednikih je podedoval precej slovanske krvi.

O **Hitlerju** še nimamo izčrpane psihografije. Bil je nedvomno psihično abnormalen, često je klical v posvet psihiatra B. Bodočnost nam bo prinesla natančnejše orise njegove duševnosti.

Iz strokovnega slovstva bi mogli naštet še vrsto opisov psihopatij med genialnimi osebami. Naša naloga pa je le poudariti ta problem ter ga obrazložiti v okviru pastoralnega zdravstva. Dušni pastir bo potem laže mogel svetovati na tem področju, saj bo življenjskemu delu, naukom, nastopom slavnih genialnih oseb prisojal oni pomen in vrednost, ki jim dejansko pritiče.

## Z a k l j u č k i

Duševnost slehernega človeka se vedno razvija in raste **na prirojenem psihofizičnem temelju.** Ta je marsikdaj neubran, abnormen, včasih kar s prevlado določnih duševnih sposobnosti nad drugimi, ki pa s potem preveč podrejene, celo manjvredne. Še posebej to velja za **genialne duševnosti.** Genialnost navadno ne zajame harmonično celotne duševnosti, marveč se bujneje razbohoti le v nekaterih njenih predelih, vtem ko je ostalina marsikdaj prikrajšana, dušena, okrnjena, manjvredna. Potem kaj

lahko nastaja znatna **notranja disharmonija**, ki se v okolju tem bolj izraža, čim manj je tako potrebne **pravstvene uravnave**. Etični, božji zakoni vežejo vse ljudi. Razne genialne osebe pa jih rade po svoje razlagajo, sebi prilagojujejo. Posledice so za njihovo duševnost, delo, nastope tem hujše.

Duševne bolezni in hibe se morejo pri genialnih osebah pojaviti tudi v njihovem **poznejšem življenju**, morda kar **posledično** zaradi naporenega duševnega dela in starostnega hiranja možgan (N. Kopernik, Faraday, Linne, Kant idr.). Do neke meje bi smeli kot posledično navajati shizofrenijo (Tasso, Newton, Strindberg, van Gogh). Zaradi paralize so umrli med drugimi Baudelaire, Lenau, Maupassant, Nietzsche, Lenin. Progressivna paraliza je posledica sifilitične okužbe, ki se primeroma največkrat zaneti zaradi nerednega spolnega izživiljanja. — Že samo intenzivno duševno doživljanje »genialnih« oseb z vsem neizogibnim vznemirjanjem in utrujanjem možgan pospešuje nastanek vsaj milejših psihopatij. Še bolj to velja za primere, ko se hkrati vrši zastrupljanje živčevja z alkoholom in drugimi mamili ter je s tem v zvezi življenje neredno, nehigiensko, brez pravega nramnega pravca. V takih primerih tudi spolne okužbe niso izjemne.

Na splošno smemo trditi: **Genialni ljudje so po svoji prirojeni naravi često psihopati, zlasti nevrotiki, le tu in tam pravi psihotiki, torej huje duševno bolni. Vznemirljivo življenje, nezadostno upoštevanje zdravstvenih in nramnih norm, uživanje narkotikov, spolnostni nered itd. že itak psihopatično, zlasti nevrotično stanje lahko privede do hujših, začasnih ali trajnih duševnih motenj. Morebitna izrazita psihoza pa pri genialnih osebah ni prav pogosta ter pretežno ni v posledični zvezi z duševnim ustvarjanjem.**

# Teološko-vsebinski pregled v zgradbo Metodijevega žitja

Perko Franc

**Summariūm:** Praesens articulus »Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii«, complet dissertationem prof. J. Pogačnik »Zgradba in slog Metodijevega žitja« (Compositio et stilus Vitae Methodii), ubi compositio tripartita in Vita Methodii affirmatur.

In prima parte de compositione tripartita primi et ultimi capituli Vitae Methodii (VM) agitur. Auctor VM materiam primi capituli, sumptam de doctrina catechetica ss. Cyrilli et Methodii, ita disponit, ut in prima parte actionem Dei creantis, in secunda actionem contrariam diaboli in peccato originali, in tertia autem parte novam actionem Dei victricem in opere redemptionis generis humani ostendat. Caput ultimum agit de resonantia, quam huiusmodi actio divina in vitam Methodii exercuit.

Secunda pars huius articuli tripartitam compositionem nuclei VM ostendit. Nucleus VM quindecim capita continet, divisa in quinque partes pariter tripartitas. Culmen compositionis tripartitae sistit in capite octavo, nono et decimo. In capite octavo VM auctor actionem providentiae divinae pro regno Dei inter gentes slavicas ostendit; in capite nono diabolus, volens hanc actionem Dei disperdere, intervolutat; caput decimum victoriam Dei hac in re ostendit. Duae partes tripartitae (cap. II.—VII. VM) agunt de vita Methodii usque ad mortem Constantini fratris; aliae duae partes tripartitae (cap. XI.—XVI. VM) personam Methodii eiusque opus in Moravia illustrant. In dispositione horum capitum, respectu culminis compositionis tripartitae, in capite octavo, nono et decimo, mirabilis quaedam symmetria animadvertitur.

In tertia praesentis articuli parte coniunctio compositionis tripartitae VM cum proposito auctoris VM ostenditur. Propositum auctoris VM erat, ut lectores auditoresque exemplo s. Methodii in proelio cum diabolo ad fortitudinem excitaret. Quapropter auctor VM materiam ita disponit, ut in ultima parte compositionis tripartitae semper victoriam actionis Dei ostendat. Talis compositio VM etiam cum principali theologiae ss. Cyrilli et Methodii de salutifera imitatione sanctorum idea strenue coniuncta est.

In ultima huius articuli parte, de origine compositionis tripartitae VM, breviter tractatur. Sententia dr. Pogačnik de origine compositionis tripartitae in antiquis litteris graecis admitenda esse videtur. Influxum proximum autem accipere auctor VM potuit in opere s. Gregorii Naz.: »Oratio in honorem s. Athanasii«, de qua aliquae sententiae in VM ad verbum transumptae sunt.

Mnogostranskemu proučevanju stesl. virov o sv. Cirilu in Metodu se je priključila zanimiva razprava slavista dr. J. Pogačnika »Zgradba in slog Metodijevega žitja«, ki je izšla v zbirki njegovih študij o slovenski književnosti »Čas v besedi«. <sup>1</sup> Avtor obravnava vprašanja estetskih značilnosti Metodijevega žitja in sicer predvsem njegovo zgradbo in stilne posebnosti. Tako dopolnjuje delo znanega slavista N. van Wijka, ki je v razpravi »Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslavischen Vita Constantini« z estetskega vidika proučil Žitje Konstantina. <sup>2</sup>

Dognanja dr. Pogačnika so pomembna in znanstveno utemeljena. Mimo njih ne bo mogel noben raziskovalec Metodovega žitja. Dr. Pogač-

<sup>1</sup> Založba »Obzorja«, Maribor 1963.

<sup>2</sup> Südostdeutsche Forschungen 6 (1941), 74—102.

nik je namreč tu postavil in dobro utemeljil teorijo o triadični zgradbi tega žitja. Tu bi želel njegove ugotovitve o zgradbi Metodijevega žitja osvetliti nekoliko tudi s teološko-vsebinske strani. Zdi se mi namreč, da bi tak pogled prinesel novo podporo teoriji triadične zgradbe Metodovega žitja, hkrati pa globlji vpogled v vsebinsko funkcionalnost te zgradbe in morda manjše popravke Pogačnikovih izvajanj v tej zvezi.

### I. Zgradba uvodnega in sklepnega poglavja Metodijevega žitja

1. Glede prvega poglavja Metodijevega žitja (ŽM), dr. J. Pogačnik ugotavlja, da sestoji iz treh delov: teoretične osnove krščanstva (1); stvarjenje sveta in človeka, pojav »starega vraga«, ki je sinonim za človekovo nagnjenost k etično slabemu; človeku je določen smoter v onostranstvu (2); cerkveni voditelji in učitelji, »sol ljudstva«, ki uravnavajo človekova pota k temu cilju (3). Zadnje, 17. pogl., (ŽM) je po Pogačnikovi razdelitvi prav tako sestavljeno iz treh delov: pešanje telesnih moči opomni Metoda na določitev naslednika (1); Metodova smrt in pokop (2); pridružitve voditeljem in učiteljem iz 1. pogl. (3). Sredi med tem uvodom in zaključkom. je sredina, jedro žitja, sestavljeno iz petih triad po tri poglavja. Višek tvori osrednja triada (8. do 10. pogl.); prvih šest poglavij je usmerjeno na zunanje dogajanje, skupina zadnjih šestih poglavij (11. do 16. pogl.) pa je osredotočena bolj v Metodovo osebnost samo.<sup>3</sup>

O 1. pogl. ŽM so slavisti in teologi že veliko razpravljali. Dejstvo je, da je to najobširnejše poglavje na prvi pogled vsebinsko le rahlo povezano z ostalim žitjem. Dr. F. Grivec je dokazoval, da je to poglavje pravzaprav odlomek kateheze sv. bratov Cirila in Metoda, ki jo je pisatelj ŽM povzel in porabil za uvod.<sup>4</sup> V tem poglavju je videl dve sestavini: biblične zgodbe in njim priključeni seznam šestih vesoljnih zborov. F. Gnidovec deli 1. pogl. ŽM na tri dele: Prvi del obsega po njegovi razdelitvi splošno dogmatično vsebino o Bogu, Bogu Stvarniku, človeku, vzroku in nasledkih njegovega padca. Drugi del pripoveduje, kako je Bog padlo človeštvo reševal s tem, da mu je v zgled in posnemanje pošiljal svetnike, in navaja nato pravične stare zaveze. Tretji del pa po njegovi razdelitvi predstavlja kratko zgodovino Cerkve v prvih šestih vesoljnih zborih.<sup>5</sup> Navidezna nenotnost priča za to, da je pisatelj za prvo poglavje rabil že pisane vire, najverjetneje res odlomke Cirilove kateheze. Toda pisatelj ŽM je s svojo umetniško močjo uspel čudovito vskladiti te elemente. Prav pogled z vidika triadične zgradbe 1. pogl. nam pokaže notranjo harmonijo in povezanost tega poglavja s celotno vsebino ter namenom ŽM.

Pri tem pa moramo nekoliko popraviti razdelitev, kakršno ima dr. Pogačnik, ker s teološko-vsebinskega vidika ni povsem opravičljiva. Razpravljanje o Bogu v začetku poglavja označi Pogačnik kot »teoretične osnove krščanstva«. Toda, če rabimo ta pojem, potem moramo prišteti k temu tudi vse sestavine drugega dela triade, namreč stvarjenje sveta in

<sup>3</sup> N. d., 11—13.

<sup>4</sup> Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda, Bog. vestnik 15 (1935), 1—32.

<sup>5</sup> F. Gnidovec, Vpliv sv. Gregorija Nazianskega na sv. Cirila in Metodija ter na njuni žitji, Ljubljana 1942, 40.

človeka, nastop satana in omembo človekovega smotra. Vse to dejansko spada pod teoretične osnove krščanstva. Tako nam izgine triada. Dr. Pogacnik skuša sicer vsebinsko utemeljiti svojo razdelitev in pravi, da se 1. pogl. »iz vertikalnih višin transcendence in abstraktnosti spušča v horizontalo človekovega življenja na zemlji«. Kompozicijska črta zadnjega poglavja pa je obratna: »iz tuzemeljskih sfer gre v metafiziko in onostranstvo«. Nadalje pravi: »Središče obeh poglavij ima tudi svoje ravnovesje: I. poglavje prehod iz nebitja v bitje (I, 2), XVII. iz bitja v nebitje (XVII, 2). Tako je dejanski začetek zemeljske, to se pravi stvarne življenjske zgodbe, šele v drugem smiselnem odstavku I. poglavja, zaključek pa že v predzadnjem smiselnem odstavku zadnjega poglavja. I, 1 in XVII, 3 sta uvodni in zaključni akord. Potrebna sta zaradi tako imenovane univerzalne zasnove žitja; imata pa tudi samostojno vlogo v zgradbi. Ker je po krščanskem nazoru onostranski svet izvir in konec življenja, se ta miselnost odraža v kompoziciji, in sicer v navzdol usmerjeni polkrožni krivulji vsebinske razdelitve. Ta lok se spušča iz I, 1 v življenjski krogotok realnosti in ponikne pri XVII, 3 spet v irealnost.«<sup>6</sup>

Tak pogled ima svoj smisel v okvirni strukturi žitja. Seveda, v smrti krščanski pisatelj ni mogel gledati »prehod iz bitja v nebitje«, ampak le afirmacijo človekovega življenja v onostranstvu. Lok gre torej od božje stvariteljske dejavnosti preko zemeljske realnosti k nadnaravnemu večnemu življenju svetnika Metodija. Toda ta pogled nam predstavi le okvirno strukturo žitja. V triadični zgradbi ŽM moremo odkriti še drugo pisateljevo zamisel, ki je idejno nakazana v 1. pogl. in nato opisana v konkretnem primeru Metodovega življenja in delovanja.

2. Teološko-vsebinski pogled na 1. pogl. ŽM nam namreč odkrije drugačno, v krščanskem pojmovanju sveta in življenja dobro osnovano **triadno** zgradbo. Krščanstvo gleda v vesoljnem dogajanju v stvarstvu božjo oblikovalno moč, ki se prebija k končnemu cilju v dialektičnem nasprotju z zlom, katerega začetnik in nosilec je satan, »stari vrag«. Po krščanskem pojmovanju zlo ni samostojna bitnost, kakor so ga pojmovalle stare perzijske religije in tudi maniheizem, ampak je le pomanjkanje dolžne bitnosti in usmerjenosti, torej čista negacija božjega stvariteljskega delovanja. Satan sam, kot bitje, je tudi božja stvar in kot tak se ne more enačiti z zlom. Je pa začetnik zla, ker se je izneveril Bogu ter tako izgubil dolžno polnost svoje bitnosti in dolžno usmerjenost k Bogu, začetniku in cilju vsega stvarstva. Tako je postal satan — hudič veliki igralec v drami vesoljnega dogajanja. »Stari vrag« je igral v bizantinskih hagiografijah iz 8. in 9. st. zelo važno vlogo. V tem duhu je zasnovano tudi prvo poglavje ŽM. Božji ustvarjalni zamisli se kot antiteza oziroma nasprotje v dialektični triadi zoperstavi hudič, začetnik zla. Bog pa po drugi poti pride do končnega namena — sinteze — svojega dela, do izpolnitve svojih načrtov. Različne sestavine kateheze sv. bratov je avtor žitja z umetniško iznajdljivostjo spravil v to dialektično triado. Prvi del govori o Bogu, o njegovem troedinem življenju (1), o stvarjenju sveta (2) in o stvarjenju človeka (3). Teza dialektične triade 1. pogl. je torej tudi sestavljena po triadnem kompozicijskem principu. Antiteza, ki je po obsegu majhna, predstavlja

<sup>6</sup> N. d., n. m.



preobrat oziroma nasprotovanje božjemu delovanju: Hudič zapelje človeka v greh (1), Bog ga izžene iz raja in obsodi na smrt (2), hudobni duh z zvijačami zapeljuje človeški rod (3). Tu v kratkih stavkih zopet lahko opazimo triadni sistem antiteze. Sinteza predstavlja novo božjo dejavnost, ki vodi do končnega cilja in pomeni zmago nad zlom: Bog ne zapusti ljudi, ampak jih po svetih možeh dviga in spodbuja k dobremu. To avtor zopet prikaže v triadi: na zgledu starozaveznih očakov in prerokov (1), na zgledu novozaveznih apostolov in mučencev (2) in v delovanju vesoljnih cerkvenih zborov (3).

3. Zadnje poglavje predstavlja odsev te velike triade v Metodovem življenju. Najprej poda povzetek Metodovega zemeljskega dela (1), nato pripoveduje o smrti, ki je zadnja posledica hudičevega zapeljevanja (2), potem pa se obrne s prošnjo na poveljčanega Metoda — svetnika (3). Posamezni deli triadne zgradbe celotnega zadnjega poglavja niso sestavljeni po triadnem principu kakor v obsežnejšem 1. pogl. Toda v posameznih odstavkih, zlasti v Metodovih besedah, je razvidna podrobna triadična zgradba.<sup>7</sup>

## II. Zgradba jedra Metodijevega žitja

1. Ta pogled na prvo in zadnje poglavje ŽM nam osvetli notranjo povezanost teh dveh poglavij z osrednjo vsebino tega žitja. Jedro ŽM sestavlja 15 poglavij, razdeljenih v pet triad, kakor je ugotovil dr. Pogačnik. Vrh tega triadičnega sestava predstavlja triada od 8. do 10. pogl. Osmo poglavje obsega: Kocljevo prošnjo za Metoda (1), papežovo poslanico »Slava v višnjih Bogu«, s katero je Metoda na Kocljevo prošnjo postavil za apostolskega delegata za slovanske dežele (2), in poročilo o Metodovi posvetitvi za škofa v Panoniji (3). Podobno kakor v prvem delu prvega poglavja postavlja tu pisatelj iz treh delov sestavljeno tezo o božjem previdnostnem delovanju za božje kraljestvo med Slovani. V naslednjem 9. pogl., ki resnično predstavlja kompozicijsko konico,<sup>8</sup> nastopi »stari vrag, zavisten dobremu in protivnik resnici« (gr.: misókalos daímon). Tako predstavlja to poglavje antitezo, kakor srednji del prvega poglavja. »Stari vrag« hoče uničiti začeto božje delo med Slovani. Sestavljeno je prav tako po triadnem principu: vsebuje tri očitke Metodovih nasprotnikov in njihove tri odgovore. Deseto poglavje opiše rešitev nasprotja prejšnjih dveh in ustreza tretjemu delu prvega poglavja. Delovanje starega vraga je premagano, božje kraljestvo se širi med Moravani. Papež doseže Metodovo osvoboditev (1), Moravani prosijo papeža za Metoda (2), Metod začne uspešno delovati med Moravani (3). Iz tega vidimo tesno notranjo vsebinsko in strukturno povezanost obširnega prvega poglavja z jedrom ŽM.

Avtor ŽM je tako ne le našel zvezo »med metafizičnim uvodom in stvarnimi dogodki iz Metodovega življenja«, kakor pravi Pogačnik, ampak je očitvidno hotel poudariti, kako se je v Metodovem delovanju med Slovani odigral starodavni boj božjega udejstvovanja v zgodovini človeštva z nasprotnimi silami »starega vraga«. Ta boj se vedno nujno konča z božjo

<sup>7</sup> Pogačnik, n. d., 14.

<sup>8</sup> Pogačnik, n. d., 13.

zmago. Metod je tako postal eden izmed tistih slavnih mož, ki jih pisatelj omenja v prvem poglavju, o katerih pravi, da jih je »Bog izbral in javil ljudstvom njih dela in podvig, da bi se s posnemanjem teh vsi k dobremu spodbujali«.

2. Ob tej srednji triadi so razporejene še druge štiri. Prvi dve (od 2. do 7. pogl.) obravnavata Metodovo življenje do Konstantinove smrti in opisujeta bolj zunanje dogajanje; zadnji dve triadi (od 11. do 16. pogl.) pa osvetljujeata predvsem Metodovo osebnost in njegovo delo na Moravskem. V podrobni obdelavi zapazimo simetrično zasnovano zgradbo teh poglavij. Triada od 5. do 7. pogl. ustreza triadi od 11. do 13. pogl. V srednjem delu teh dveh triad, v 6. in 12. pogl. nastopa zopet »stari vrag« in sicer v »trijezični« in »hiopatorski hereziji«. <sup>9</sup> V 6. poglavju »stari vrag« ni imenovan, vendar je jasno navzoč v tistih, ki so nasprotovali slovanskemu bogoslužju in jih pisatelj imenuje pilatnike in trijezičnike. V 12. pogl. pa je izrečno omenjeno delovanje starega vraga v tistih, »ki bolehalo za iopatorsko herezijo«. Osrednjemu brutalnemu nasprotovanju Metodovemu delu od strani nemških škofov postavi pisatelj ŽM v spremeljujočih triadah ob stran dvoje herezij, to je dvoje idejnih nasprotij naperjenih proti misijonskemu delu sv. bratov: »herezijo trijezičnikov«, ki je nasprotovala uvedbi slovanskega bogoslužja, in »hiopatorsko herezijo«, to je očitek krivoverstva, zaradi Metodovega nauka in izražanja o izhajanju Sv. Duha. <sup>10</sup>

Tako v eni kakor v drugi triadi lahko opazimo podobno notranjo razgibanost kot v 1. pogl. in v srednji triadi: tezo, antitezo in sintezo, le da je tu notranja dinamika nekoliko manj jasna, ker se je pač pisatelj moral ozirati na zgodovinsko danost Metodovega življenja in delovanja.

V 5. poglavju govori pisatelj o Rastislavovi prošnji za slovansko bogoslužje (1), o cesarjevi odločitvi za sv. brata, ki sta večša slovanskega jezika (2) in še kratko o ustanovitvi slovanskega pismenstva ter o delu sv. bratov na Moravskem (3). Teza tega poglavja je: upostavitve slovanskega bogoslužja. V 6. pogl. se tej tezi postavi nasproti antiteza: naspro-

<sup>9</sup> ŽM v 6. pogl. omenja tiste, ki so v Rimu nasprotovali slovanskemu bogoslužju in jih imenuje pilatnike ali trijezičnike. Žitje Konstantina pa v 16. pogl. pripoveduje, da so v Benetkah, kjer sta se sv. brata ustavila na poti v Rim, latinski škofje in duhovniki vzdignili »trijezično herezijo«, ker so trdili, da se spodobi Boga v knjigah slaviti le v treh jezikih, v hebrejskem, grškem in latinskem. — Izraz »iopator'skaja jeres'« je prirejen po grški besedi »hiopatoría«; prvotno je ta izraz veljal za sabelijansko zmoto, ki je učila, da je Bog Sin istoveten z Bogom Očetom tako, da sta oba le ena oseba. Fotij ga je naobrnil na zahodni nauk, ki pravi, da Sv. Duh izhaja iz Očeta in Sina. Po Fotijevem mnenju naj bi na ta način bil Sin tudi Oče Sv. Duha.

<sup>10</sup> Iz celotnih podatkov v virih teologije sv. bratov moremo sklepati, da je Metod obsojal dostavek »Filioque« v nicejsko-carigrski veroizpovedi in je pri maši uporabljal to veroizpoved brez tega dodatka. Zato so ga frankovski duhovniki osumili krivoverstva. Vendar iz papeževih izjav o Metodovi pravovernosti v tej zadevi lahko z gotovostjo sklepamo, da je Metod odklanjal Fotijev nauk, da Sv. Duh izhaja samo iz Očeta, ter je verjetno nauk o izhajanju sv. Duha razlagal v smislu grške formule, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu — *ék tou Patròs dià tou Hioù*. (Prim. papeževo pismo knezu Svetopolku, Monumenta Germaniae, Ep. VII, 222—224.) Izraz »hiopatorska herezija« v ŽM izhaja najbrž iz poznejšega bizantinskega vpliva na Metodove učence v Bolgariji.

tovanje slovanskemu bogoslužju. Najprej omenja papežev poziv, naj prideta v Rim (1), nato nasprotovanje trijezičnikov (2) ter posvetitev slovanskih duhovnikov (3). Antiteza je tu izražena le v srednjem delu poglavja. Podobno, kakor bomo videli pozneje v 12. pogl., je tudi tu sinteza, oziroma zmaga nad nasprotniki omenjena že v tem poglavju. Vedeti moramo, da je bilo ŽM na poglavja razdeljeno šele pozneje, da se torej pisatelj v triadični zgradbi ni moral ozirati na meje poglavij, ki jih je poznejši redaktor postavil po smiselni celotah Metodovega življenja. Kratko 7. pogl. poroča o Cirilovem slovesu in njegovi smrti. Na videz ne moremo tega poglavja spraviti v neposredno zvezo s prejšnjima dvema. Toda Cirilova oporoča je pravzaprav poslednja želja za nadaljevanje misijonskega dela med Slovani, torej za ohranitev slovanskega bogoslužja; Cirilova smrt pa je, kakor poroča Žitje Konstantina in Italska legenda, v resnici pomenila dokončno afirmacijo slovanskega bogoslužja pri apostolskem sedežu. Cirila je rimsko ljudstvo s papežem na čelu takoj začelo častiti kot svetnika. S tem so bili nasprotniki slovanskega bogoslužja, ki ga je osnoval slavljeni svetnik, prisiljeni k molku. Tudi v notranji strukturi vseh teh treh poglavij lahko opazimo triadično zgradbo.<sup>11</sup>

3. Podobno notranjo napetost najdemo v paralelni triadi od 11. do 13. pogl. V 11. pogl. govori avtor žitja o Metodovem preroškem daru v treh kratkih primerih. S tem je postavil tezo o Metodovi osebni svetosti in pravovernosti. Antiteza in sinteza, po sedanji razdelitvi na poglavja, tu nista jasno oddeljeni druga od druge po ločenih poglavjih, vendar ju v glavnih obrisih v 12. in 13. pogl. lahko opazimo. Zdi se, da redaktor Metodijevega žitja, ki je pozneje razdelil to delo na poglavja, tu ni najbolje zadel pisateljeve zgradbe. Smiselno bi se namreč 13. pogl. moralo začeti že pri stavku: »Ko pa so izkazali spoštovanje apostolikovemu pismu, so našli pisanje: Naš brat Metodij je svet in pravoveren...« V tem primeru bi bila antiteza po poglavju jasno ločena od sinteze.

V začetku 12. pogl. nastopi nasprotnik Metodove svetosti »stari vrag« v tistih, »ki bolehajo na hiopatorski hereziji« in hočejo Metoda odstraniti (1). Ti zberejo Moravsko ljudstvo k Metodovi obsodbi (2), ljudstvo pa žaluje za Metodom (3). Temu nasprotovanju sledi v sintetičnem delu triadne zgradbe (del 12. in vse 13. pogl.) priznanje Metodove svetosti in pravovernosti. Najprej navaja avtor priznanje s strani papeža (1), nato ponovne očitke zamere pri cesarju (2) in končno cesarjevo potrditev Metodove svetosti in pravovernosti (3). Vsako izmed teh treh poglavij, če upoštevamo popravek pri razdelitvi 12. in 13. pogl., zopet kaže v notranji strukturi triadično kompozicijo.

4. Prva in zadnja triada (2. do 4. pogl. ter 14. do 16. pogl.) se po notranji dinamiki ločita od osrednjih treh, med seboj pa sta paralelni in tako še bolj poudarita simetrično zgradbo celotnega žitja. Prva triada govori o Metodovem življenju do Rastislavovega poziva. V 2. pogl. pisatelj nakaže prehod od splošnega prvega poglavja na Metodov življenjepis in kratko oriše Metodovo življenje med svetom. Kot antitezo temu življenju med svetom opiše v 3. pogl. njegovo odločitev za samostansko življenje.

<sup>11</sup> O triadični zgradbi 7. pogl. ŽM, oziroma o Cirilovi oporoči, razpravlja dr. Pogačnik, n. d., 14, in 18—19.

4. pogl. je bolj potrditev antiteze in prikazuje zunanje plodove samostanskega življenja: Metodovo delo med Hazari in njegovo postavitvev za igumena v samostanu Polihron.

Zadnja triada skuša orisati lik Metodove osebnosti. 14. pogl. omenja njegove preizkušnje na misijonskih potih; 15. pogl. pa podobno kakor 4. pogl., ki govori o odločitvi svetnih bremen, da je »odvrgel ves hrup in svojo skrb na Boga preložil«, nato pa omenja njegovo prevajalsko delo. V 16. poglavju prikaže pisatelj kot plod te njegove odločitve častno snidenje z ogrskim kraljem. V poglavjih teh dveh triad ne moremo zaslediti notranje triadične zgradbe kakor v srednjih treh triadah. Med seboj sta si prva in zadnja triada zelo podobni po notranji zgradbi in tako zaključeta simetrijo jedra Metodovega žitja ter tvorita prehod od prvega poglavja k jedru ter od jedra k zadnjemu poglavju.

5. Prvo poglavje nam v jedrnatih vsebini najvažnejših krščanskih resnic, svetopisemskih zgodb in šestih vesoljnih zborov poda v notranjem nasprotju triadične zgradbe smisel dinamike Metodovega življenja in delovanja med Slovani. Jedro Metodovega žitja pa nam v lepi simetrični zgradbi oriše, na eni strani z opisom zunanjega dogajanja Metodovega življenja in na drugi strani z vpogledom v njegov duhovni lik, grandiozno borbo — dobri čin — tega velikega učitelja Slovanov s starim vragom, za rešitev slovanskega naroda izpod oblasti suženjstva greha v luč prvotnega človekovega dostojanstva. Zadnje poglavje povzame v kratkih besedah vse njegovo delo in nas preko njegove smrti, ki je negacija vsega zemeljskega, povede do njegovega poveličanja.

Pravilni teološko-vsebinski pogled na zgradbo Metodijevega žitja odgrne res čudovito, z veliko umetniško intuicijo izdelano, triadično kompozicijo tega stesl. spomenika, pokaže nam povezanost prvega in zadnjega poglavja z jedrom žitja, simetrično zgradbo tega jedra ter notranjo triadično zgradbo posameznih poglavij.

### III. Povezanost triadične zgradbe z namenom Metodijevega žitja

1. Opisani pogled na zgradbo ŽM je utemeljen tudi v namenu, ki ga je imel pisatelj. Žitje je bilo namenjeno za branje pri božji službi s ciljem, ljudi spodbujati k dobremu s posnemanjem velikega učitelja. V ŽM je to omenjeno le posredno v 1. pogl., ki pravi, da Bog, potem ko je človek po hudičevi zvižaji padel, vendarle ni »popolnoma zapustil ljudi, marveč je vsako leto in čas izbral može in javil ljudstvom njih dela in podvig, da bi se s posnemanjem teh vsi k dobremu spodbujali«. Nato našteva svetopisemske junake in tem primerja v 2. pogl. Metoda. Popolnoma jasno je ta namen opisan v 1. pogl. Žitja Konstantina: »Milostljivi in usmiljeni Bog . . . ne pusti človeškega rodu pasti v slabosti in v hudičevo skušnjavo zaiti in poginiti, ampak v vseh letih in časih nam ne neha deliti mnogo dobrot, kakor izprva, tako tudi sedaj, najprej po patriarhih in očetih in za temi po prerokih, za temi pa po apostolih in mučencih, po pravičnih možeh in učiteljih, odbirajoč jih iz mnogih zmešnjav tega življenja.« Nadalje pravi: »In to je storil tudi našemu rodu in nam obudil tega učitelja, da je razsvetlil naš rod, ki je po slabosti omračil svoj um,

še bolj pa po hudičevi zvijači, in ni hotel v luči božjih zapovedi hoditi. Njegovo življenje tudi na kratko pripovedovano kaže, kakšen je bil, da ga posnema, kdor hoče in to sliši, vnemo sprejme, lenost pa odvrže, kakor je rekel apostol: Posnemalci moji bodite, kakor jaz Kristusov.« Neposredni namen žitja je torej človeka spodbujati, da se po zgledu slavljenega svetnika upre hudičevi zvijači — staremu vragu —, ki izrablja človekovo malomarnost in ga »z mnogimi zvijačami zapeljuje«, ter da tako doseže zmago nad silami zla in svoje poveličanje. V ta namen je pisatelj spretno izrabil opisano triadično dinamiko in je, umetniško izdelano, v Metodovem življenju prikazal njegovo borbo in njegovo zmago nad zlom, nad »starim vragom«.

Nauk o zveličavnem češčenju in posnemanju svetnikov je ena izmed značilnosti teologije in askeze sv. bratov. Pod vplivom cerkvenih očetov, zlasti sv. Gregorija Nacianskega in sv. Janeza Zlatousto, sta sv. brata v posnemanju svetnikov videla posebno božjo pomoč v boju zoper satanove zvijače, zdravilo proti grešni lenobnosti in malomarnosti, moč, ki človeka spodbuja in krepi k vnemi in prizadevanju za končno zmago, ali — da se izrazimo v duhu terminologije sv. bratov — za ponovno pridobitev pradednih časti, ki jih je človek izgubil po hudičevi zvijači. Tako vidimo, da je opisana zgradba Metodovega žitja posredno vsebinsko povezana tudi z vodilnimi teološkimi idejami sv. bratov, z idejo pradednih časti in z idejo o zveličavnem posnemanju svetnikov.

2. V celotni zgradbi ŽM moremo zaslutiti še drugi bolj skriti pisateljev namen. Po Metodovi smrti se je na Moravskem kmalu začelo preganjanje njegovih učencev in po nekaj mesecih so bili prisiljeni to deželo zapustiti. Zavetje so našli v tedanji Bolgariji. V teh težkih časih, ko je grozila nevarnost, da popolnoma propade delo velikih učiteljev sv. Cirila in Metoda, je pisatelj hotel vlitii pogum in upanje vsem prizadetim. Z umetniško prirejeno zgradbo Metodovega življenja je hotel pokazati, da delo »starega vraga« ne bo imelo uspeha in da bo končno vendarle zmagalo veliko delo škofa Metodija. Omenjena zasnova zgradbe ŽM nam tudi pojasni, zakaj pisatelj ni neposredno omenil izгона Metodovih učencev iz Moravske, čeprav je bilo najbrž žitje, kakor menijo nekateri slavisti in kar narekuje tudi dejstvo umetniške zgradbe tega žitja, spisano šele po izgonu iz Moravske v Bolgarijo.<sup>12</sup> Poročilo o izgonu Metodovih učencev ob koncu žitja bi zmedlo harmoničnost in smiselnost zgradbe tega dela in izbrisalo optimistično noto, ki jo je pisatelj namenoma vtisnil žitju.

#### IV. Izvor triadične zgradbe Metodijevega žitja

1. Kratko se ustavimo še pri vprašanju, kje naj iščemo izvor triadične zgradbe in kje je pisatelj ŽM neposredno dobil pobudo za tako zgradbo. Zelo verjetno bo pravilna misel dr. Pogačnika, da moramo iskati izvor triadične zgradbe v antični grški literaturi, oziroma v Apolonovem kultu, ki je vplival na grško glasbo in literaturo. Pogačnik opozarja zlasti na Terpandrov kitarodični nomos, katerega osnovna in prvotna oblika je bila tridelna. Imel je kompozicijsko samostojen uvod — proemij; njegov glavni

<sup>12</sup> Pogačnik, n. d., 27.

del je bil omfal — središče z ustrezno zgodbo, na koncu je bil eksodij — zaključek, ki se je končal z molitvijo Apolonu.<sup>13</sup> Taka razdelitev v resnici ustreza osnovni kompoziciji Metodovega žitja.

2. Ostanje pa še vprašanje, kje je pisatelj neposredno dobil pubudo za tako zgradbo. Po mnenju večine slavistov je bil pisatelj ŽM sicer Slovan, a izobražen v grški literaturi. Pravila grške antike so bila vsaj deloma ohranjena tudi v bizantinski literaturi, zlasti pa v delih nekaterih, v grški antični literaturi izobraženih cerkvenih očetov. Med temi je bil tudi sv. Gregorij Nacianski. F. Gnidovec je dognal, da je v nekem oziru ŽM prirejeno po govoru sv. Gregorija Nac. v čast sv. Atanaziju.<sup>14</sup> Po tem govoru so skoraj dobesedno povzeti nekateri stavki v ŽM. Zanimivo je, da je največ podobnosti prav v uvodu in v II. pogl. ŽM, ki tvori prehod od uvoda k jedru, ter v zaključku v zadnjem pogl. torej v delih, ki so važni za okvirno zasnovano zgradbo žitja. Tudi Gregorijev govor ima uvod, ki obsega prva tri poglavja, nadalje ima jedro ali središče, ki obsega 33 poglavij, ter zaključno poglavje, ki se prav tako končuje z molitvijo. Iz tega lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je pisatelj ŽM dobil neposredno pobudo za osnovno triadično kompozicijo (uvod — središče — zaključek) prav v tem govoru Gregorija Nac. Na njega pa je gotovo vplivala antična grška literatura, ki jo je iz svojih mladostnih študij na atenski visoki šoli dobro poznal. Tako je tudi s te strani potrjeno mnenje F. Gnidovca, da je zasnovano in zgradbo ŽM povzel pisatelj po omenjenem govoru Gregorija Nac. v čast sv. Atanaziju, toda z omejitvijo, da je Gregorijev govor vplival le na okvirno zasnovano ŽM. Notranja zgradba jedra ŽM se namreč razlikuje od Gregorijeve. V jedru Gregorijevega govora bi mogli sicer zaslediti neko triadično kompozicijo (11 × 3). Kakor pisatelj ŽM tako tudi Gregorij popisuje boje sv. Atanazija z nasprotniki, s herezijami in njegovo zmago. Nasprotovanja prav tako pripisuje delovanju hudega duha. Toda posamezne triade ne tvorijo tako zaključenih celot s tako notranjo dinamiko, kakršno vidimo v ŽM. Ali je taka notranja zgradba ŽM plod pisateljeve umetniške moči, ali pa je morda iskal vzora kje drugod, je vprašanje.

3. Glede na veliko umetniško moč, ki jo kaže ŽM tudi v stilnih posebnostih, lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je podrobna zamisel zgradbe ŽM ideja pisatelja samega. Tej svoji zamisli je pisatelj znal tako prikrojiti vsebino Metodovega življenja, da je vendarle ostal zvest zgodovinski resnici. Kljub temu, da je jedro žitja, ki opisuje Metodovo življenje, sestavljeno simetrično po triadnem sistemu, sistem ne prevladuje nad vsebino, ki razodeva trezno zgodovinsko poročilo. Zato se notranja sistematika ŽM bistveno loči od shematičnosti bizantinskih legend 9. st. Zgodovinski resnici na ljubo je pisatelj rajši zabrisal dosledni shematični načrt notranje triadične dinamike, zlasti v 6. in 7. pogl. ter v 12. in 13. pogl. Tako ugotovitev triadičnega principa v zgradbi ŽM ne zmanjšuje zgodovinske verodostojnosti tega žitja, ampak jo na svoj način potrjuje, hkrati pa dviga umetniško oceno tega stesl. spomenika.

<sup>13</sup> Pogačnik, n. d., 15—18.

<sup>14</sup> Gnidovec, n. d., 40—61; PG 35, 1091—1128. — vpliv tega govora Gregorija Nac. na ŽM obravnava tudi Vladimir Vavřínek v reviji Listy filologické 85, Praga 1962, 96—122.

### Ob treh častljivih grobovih

Maks Miklavčič

Govor ob spominski svečanosti v čast nadškofu A. Vovku, nadškofu J. Ujčiču in prelatu M. Torošu na lj. Teološki fakulteti dne 15. junija 1964.

(Memoria trium Antistitum anno praeterito pie defunctorum in Facultate Theologica Labaci reverenter celebratur.)

Teološka fakulteta se danes klanja spominu nadškofa Antona Vovka, prvega svojega slušatelja, ki je za tremi profesorji dosegel škofovsko dostojanstvo, svojega prvega velikega kanclerja in svojega edinega častnega doktorja. Umrlih članov profesorskega zbora se fakulteta vedno spominja sproti, nadškof Vovk pa nas je za vedno zapustil ob začetku lanskim počitnic — na dan 7. julija — (na isti datum pada krst njegove matere Marije Debeljak v l. 1858) in zato so člani naše fakultete posamič in v skupinah počastili njegov spomin s pieteto, vredno velikega pokojnika, skupno počastitev pa je fakulteta pripravljala minulo jesen, toda nepredvidene zapreke so jo preprečile. Kar doslej ni bilo mogoče, želimo opraviti danes, blizu njegovega godu, ki ga je letos prvič praznoval »pred obličjem Najvišjega, Kralja, kateremu vse živi«.

Od lanskega 7. julija do danes obžalujemo smrt še dveh drugih cerkvenih dostojanstvenikov, ki sta tudi bila tesno povezana z našo fakulteto, t. j. prelata dr. Mihaela Toroša, ki se je z zemlje poslovil 29. dec. 1963, in beograjskega nadškofa dr. Josipa Ujčiča, ki je svojo dušo izdihnil letos 24. marca in so ga v grob položili prav na veliki petek. Tudi tokrat — prvič in drugič — fakulteta ni bila zbrana, da bi se jima skupno primerno oddolžila in počastila njun spomin. Zato je prav, da smo se pred novim razhodom k potrebnemu oddihu danes zbrali in da ob počastitvi rajnega nadškofa Vovka osvežimo tudi spomin, ki sta ga za seboj zasluženo zapustila ta dva vzvišena pokojnika.

Vsi, ki smo danes tu navzočni, dobro vemo, da bi vsak imenovanih velikih pokojnikov zaslužil posebno žalno komemoracijo, vemo tudi, da je vse tri družil visok hierarhični položaj in da je vsak zavzemał važno mesto v verskem in cerkvenem življenju našega ljudstva. Naj torej današnja žalna svečanost poudari predvsem tisto, kar je vse tri združevalo, posebej pa še tisto, kar je vsak izmed njih iz božjih rok prejel in nato delil v obliki duhovnih dobrin za naš čas. Tokrat nam ne gre za izdelan življenjepis kateregakoli, ampak bolj za okoliščine njihovega javnega dela, za katero so prejeli posebne darove ne toliko zase kolikor za nas vse. Za vse tri velja: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, ut fructus afferatis et fructus vestri maneant. Bilo bi za nas, prejemnike teh sadov, nepravilno,

če ne bi pozorni sledili vidnim tirom, ki jih je utrla pot božje Previdnosti, ko je vsem trem dodelila važna poslanstva na zemlji; in bilo bi nehvaležno, če bi prezrli darove, ki smo jih po teh pokojnikih prejeli iz božjih dobrotnih rok. Omejiti se moramo žal le na tista važna velika dejstva, ki jih nihče od nas ne sme prezreti, ako hoče biti pravičen njihovemu spominu.

Svojo prvo pozornost naj posvetimo nadškofu Ujčiču, ki ga najmlajši med nami niso nikoli osebno srečali in so ga le nekateri slušatelji bežno videli in slišali pa upravičeno občudovali, ko je v oktobru 1960 blesteče nastopil kot iz Rima pooblaščen promotor pri častnem doktoratu rajnega škofa Vovka. Že takrat je gotovo marsikdo želel kaj več izvedeti o njem, ki je štel onih 16 let, ki jih je prebil kot profesor na naši fakulteti, za naj srečnejši čas svojega življenja. Le pičlo je število takih, ki so to srečo z njim delili, saj je preteklo že 28 let, odkar je kot profesor moralke, skoraj 57 let star, odšel iz Ljubljane in prevzel izredno odgovorno mesto beograjskega nadškofa. Ko je odhajal, je tu zapustil občudovanja vredno število hvaležnih učencev in gotovo še večje število zvestih prijateljev med vodilnimi slovenskimi izobraženci najrazličnejših nazorov. Nedvomno je veljal prof. Ujčić za najbolj priljubljenega tolmača verskih in teoloških vprašanj v krogih, ki so se sicer pred glasniki krščanskega nazora radi zapirali, njemu edinemu pa so vrata radi na stežaj odpirali. Prof. Ujčiću se je to posrečilo, ker je bil poln osvežujočega življenjskega optimizma, nasrkanega iz božjega razodetja, ker je bil nekam preprost in bister v umovanju, morda še bolj prisrčen do vsakega, ki je bil Cerkvi odtujen kakor do verskih somišljenikov, do katerih je bil zahteven v isti meri kakor do sam sebe pri iskanju resnice in čiste krščanske morale. Vse to priča, da je svoje poslanstvo v srcu Slovenije opravil kar najbolje, saj je bil za mnoge res kakor »luč, ki sveti v temi«. Kdor prebira letnike Bogoslovnega vestnika onih let ali druge (bolj redke) revije, kjer je prof. Ujčić sodeloval, se bo zavzel že ob naslovih, še bolj pa ob vsebini njegovih sproščenih obravnav najtežjih problemov telesnega in dušnega življenja tedanjih in sedanjih ljudi. Povsod, tudi ob najkočljivejših in zapletenih problemih je znal poiskati varno rešno pot, razbrano iz razodete resnice. Bil je tako občečloveški, da ni bil nikomur tuj, tako prisrčen in veder, da mu je vsakdo rad zaupal, in ob vsej prisrčni vezanosti na svoj verski nazor tako svobodoumen, da je znal spoštovati vest in znanje vsakega sobesednika. Ker se je dosledno držal gesla: spoštuj človekovo svobodo, je mogel bolj kakor drugi tedanji teologi okušati veselo doživetje: *Verbum Dei non est alligatum*.

In ko se tu spomnimo, da je bil med prvimi slušatelji prof. Ujčića na naši fakulteti Anton Vovk, ves pozoren in vesten kakor vedno, ves željan prodreti čim globlje v odrešilnost razodetih resnic, se ne bomo čudili marsikateri sproščeni potezi v značaju našega prvega slavljenca. Bila je res sreča za bodočega nadškofa Vovka, da je imel v usodnih dneh svojega bogoslovnega oblikovanja takega profesorja. Razumemo pa tudi veselje pokojnega nadškofa Ujčića, da je imel tako sprejemljivega učenca. Lahko sta si bila v letih visoke cerkvene službe pozneje resnična prijatelja.

Skušajmo zdaj iz zaznavnih tirov življenjske poti nadškofa Ujčića razbrati, kako je dozorel v svojo prisrčno človečnost in bogoslovno razgled-



danost. (Bistva človeške osebnosti človeku ni mogoče odgonetati s polno izvestnostjo, zakaj najpomembnejše delo opravlja skrivnostni vpliv milosti na dano podlago človeških sposobnosti, ki so spet delo Boga-Stvarnika.) Podlago za njegovo človečnost smemo iskati že v njegovi ugledni družini v Starem Pazinu. V njej je bil 10 otrok, ki so se imeli zares radi. Še kot nadškof se je Josip Ujčić, rojen 10. febr. 1880, najbolje počutil pri svojcih in se pri njih najbolje odpočil. Ni mu bilo dano, da bi kdaj služil v domačem kraju, zato pa je široko po svetu oznanjal radosti lepega družinskega življenja. Otroka zavednih hrvatskih staršev ni doletela sreča, da bi mogel hoditi v šolo z domačim učnim jezikom (pazinska šola je bila italijanska!), zato je imel pozneje toliko sočutja do vseh, ki so bili oropani teh naravnih pravic. Le malo bolje se je počutil v Trstu, kjer je obiskoval gimnazijo, pač pa je tu vase pohlepno srkal znanje vseh vrst, zlasti znanje jezikov, ki se je po njih lahko uživil v duševnost in kulturo drugih ljudi. Gladko je govoril 5 jezikov in še v petih drugih je odkrival duhovne vrednote. Tako se je tedaj in še pozneje razvijal v »svetovljana« take vrste, ki rad priznava nove vrednote povsod, kjer se mu razkrivajo. Sčasoma je postal odkrit nasprotnik vsake omejenosti in ozkosti, vsake pristranske strankarije in vsakršnih nepotrebnih, ljubezni nasprotujočih predsodkov. Obzorja te vrste so se mu širila v vsem poznejšem življenju. V goriškem bogoslovju je vzljubil Slovence in se je pri njih počutil odslej kakor med svojci. V letu njegove nove maše (1902) je nastopil v Trstu škofovsko službo Franc Nagl (tu škof 1902—10). Iskal je med bogoslovci primernega tajnika, ki bi mu bil obenem svetovalec pri stiku z različnimi narodnostmi svoje škofije, kamor je prišel kot Nemec. Izbral si je Ujčića, ta pa se je pri njem učil objektivnega ravnanja z ljudmi, kakor je to potrebno zlasti v pastirstvu, prav tako pa tudi izurjenosti v kanonskem pravu in ljubezni do svetega pisma, kar je Ujčića vodilo k stalnemu in neskaljenemu viru razodetja. Iz razodete resnice je odslej črpal prav do smrti in sicer tako, da je te resnice bistroumno vezal s sodobnimi življenjskimi problemi. K razodetju se je povračal neprestano tudi pri ostalih teoloških disciplinah. Da te globlje preuči, ga je škof Nagl 1904 poslal na dunajsko univerzo, kjer je dosegel 1908 teološki doktorat. Vmes je že 1906 moral učiti moraliko v goriškem semenišču. Vrh tega je vodil do 1912 slovensko Alojzijevišče in tako dobil stik z mladino. Užival je tak ugled kot vzgojitelj, da ga je Nagl, od 1910 dunajski nadškof, pozval med ravnatelje v Avguštineju, kar je bilo spet vezano s službo dvornega kaplana. Tu je ostal do 1918 in od blizu poznal ministre in vladarja, ki je doživel polom avstroogrške monarhije. Blišč cesarske hiše ga ni mogel premotiti, opozarjal ga je le na večna moralna načela, ki so mogla povzročiti razpad države, ki ni bila pravična svojim narodom. Tako se je raje poglabljal v teološko znanost in prevzel častno nalogo, da skupaj z I. Seiplom (poznejšim kanclerjem) pripravi novo izdajo učbenika Müllerjeve moralke, ki je uživala evropski sloves. Ljubša kakor dvorna služba mu je bila družba slovenskih visokošolcev, ki je obračala svoje poglede proti snujoči se narodni državi na slovanskem jugu. Tako so se pota Previdnosti, ki so vodila njegovo življenje, strnila z njegovo ljubeznijo do rodne grude. Josip Ujčić je dozorel v značajnega moža, ki je z istim plamenom gorel za Boga kakor za svoj narod.

Drugo se je odslej razvijalo kakor samo do sebe. Ko so 1919 iskali teologa, ki naj bi na novi ljublj. teološki fakulteti zastopal Trst in Hrvate, izbor ni mogel zadeti drugega kakor njega. Takoj se je odzval prijatelju škofu Jegliču in prevzel profesuro moralne teologije v Ljubljani. Ko se je nekako izčrpal, je z novim mladeniškim ognjem prevzel delo za rešitev zadreg na sedežu beograjske nadškofije. Dorastel je še za nove naloge v novi Jugoslaviji, znal blažiti odnose do države z novim, socialističnim družbenim redom in ob smrti zapustil za seboj blagoslovljen spomin. Genialnost mu je nadomeščala prisrčna človečnost in božja beseda, zato se je mogel močno zasidrati v vsakem času. Dobremu Bogu bodi hvala, da ga je tako vodil in nam poslal!

Mnogo preprostejši je lik in enovitejša življenjska naloga prelata dr. Mihaela Toroša, apost. administratorja za jugoslovanski del goriške nadškofije, nekaj časa (1947—50) administratorja porečko-puljske škofije in od 1955 tudi administratorja za jugoslovanski del tržaško-koprske škofije. Ob spominu nanj skoraj moramo soditi, da je bil poklican za varuha božjih in človeških pravic na zahodni slovenski meji. Vedno je bil notranje zbran in pozoren stražnik, ki je vsakokrat vedel enak odgovor na vprašanje: Custos, quid de nocte? Vedel je prav tako za trdno: Ako Gospod ne varuje doma, se zastonj trudijo varuhi. Neomajno vero si je enkrat za vselej vzel za varno vodilo na poti, ki jo je moral opraviti, še raje pa se je držal na usojenem položaju kakor mornar, ki ima zaupanje v varno sidro — v pravičnega in dobrega Boga. Probleme je prepustil poklicanim vodnikom, kakor je bil nadškof Sedej, njemu se ni zdelo potrebno kaj spreminjati. Kjer ni bil poklican k odločevanju, ni nikoli posegal v delo odgovornih ljudi bodi v cerkvenih bodi v javnih zadevah. Ko se je 1947 njegova ožja domovina dokončno pridružila novi Jugoslaviji, je zapustil Gorico, ki še ni dosegla zaželene svobode, ker je na jugoslovanskih tleh goriške nadškofije kot edini doktor teologije v cerkveni službi moral slutiti, da ga čakajo zanj primerne naloge. In kot izrazit veščak v svetnem in kanonskem pravu ter do zadnjega vlakna zraščeen z narodno usodo, je prevzel tu naloge, ki jih res nihče drug ni bil v toliki meri in ob toliki osebni zvestobi do dolžnosti sposoben opravljati. Bog, gospodar osebne in narodne usode, ga je vodil iz zavedne slovenske kmečke hiše v Medani, kjer se je rodil 12. avg. 1884, v goriško bogoslovje. Leta 1909 je dosegel mašniško posvečenje, pozneje opravljal kaplansko službo v Dornberku in Braniku, nato je odšel na Dunaj študirat civilno pravo. V cesarski prestolnici se je družil z dr. Ujčićem in z njim doživljal prevratne dni. Nato je po l. 1918 odšel na rimsko Gregoriano in tam 1921 dosegel doktorat s posebno papeško odliko. V naslednjih 26 letih je v goriškem bogoslovju učil naravno, božje in kanonsko pravo v precizno postavljenih normah — tako, kakor je bilo v tistih nevarnih časih za goriške teologe najbolj primerno in potrebno. Nanj se je obračala z zaupanjem slovenska duhovščina v stiskah in tako je mogel s pravnimi nasveti rešiti marsikaj, kar je bilo že skoraj izgubljeno. Ni se plašil pred fašističnimi grožnjami, gledal pa je, da mu je cerkvena oblast lahko mirno zaupala. Ta ga je 1935 odlikovala z naslovom hišnega prelata in ga pozvala celo za sodnika višjega sodišča v Benetke. Po l. 1947 se je dobro znašel v novem družbenem redu, dosegel tako zaupanje državne oblasti in z zdravim pravnim čutom postavil

temelje za nov razmah verskega življenja, čeprav je bil osebno navd vse skromen in ni imel niti lastne pisarne. Vernikom je poleg urejenega pastirstva nudil verski list Družina, dijakom malo semenišče v Vipavi, bogoslovce pa je izročil v odgoj ljublj. semenišču in v izobrazbo na naši fakulteti. Ni si lastil večjih nalog, kakor so bile njegove trdno postavljene dolžnosti in zmožnosti. Velik je bil kot varuh čredé, ki mu je bila zaupana, zato je lani ob koncu leta mirno legel k počitku vrh Svete Gore, kjer skupno z nadškofom Sedejem in Marijo varujeta božje otroke goriške dežele, da ne bodo zgrešili srečne večnosti. Kakor se je prelat dr. Toroš rad pomudil pri nas, tudi mi ne bomo pozabili — njegove zgledne zvestobe v poklicu in težavni službi!

S spominom na nadškofa in velikega kanclerja naše fakultete Antona Vovka smo svoja razmišljanja nad grobovi rajnih cerkvenih dostojanstvenikov začeli, ob njem se ustavimo spet na koncu! Bil nam je tako blizu in tako povezan z nami, da nam ni potrebno klicati v spomin podatkov o zunanjem poteku njegovega življenja. Ob svoji instalaciji za nadškofa l. 1962 je sam obrnil v pravo smer naše misli, ko je (po Jn 3, 27) izjavil: Ne more si človek nič vzeti, če mu ni dano iz nebes. — Ravnamo torej tudi pri njem v polnem soglasju z njegovim osebnim prepričanjem, ko s šibko človeško možnostjo sledimo spominom vidne steze, ki je po njih božja Modrost vodila njegove korake iz Ribičevega doma v Vrbi, kjer se je rodil 19. maja 1900 tja do njegovega častitega groba na ljubljanskih Žalah, kjer domuje od lanskega praznika sv. Cirila in Metoda, ki si ju je on izprosil za glavna zavetnika svoji škofiji.

Za rast njegove osebnosti in možat, dostojanstven in moder nastop že njegov častitljiv dom ni brez velikega pomena. Ta hiša nima zastoj v Vrbi poleg cerkvice sv. Marka, ki je sama umetnostni spomenik, prve številke. Tako daleč ni v Sloveniji znana nobena druga hiša, tako preučen ni noben drug rod. Danes je hiša muzej in narodna last. In po pravici jo častimo tudi mi, saj nam ni dala samo največjega slovenskega pesnika Franca Prešerna, ki je bil nadškofu stari stric in se je rodil v isti sobi kakor on, ampak poleg svetnih veljakov in pesnice Vide Jerajeve v 150 letih tudi kar 15 duhovnikov. Mlademu Antonu Vovku je ta hiša nedvomno dvigalo duha in upravičen je bil njegov ponos, da je iz istega rodu, čeprav ne iz iste hiše izšel »učeni Kranjec« dr. Janez Prešeren, ljubljanski prošt in prvi predsednik Akademije operozov v Ljubljani. Njegova zgodnja smrt v 48. letu 1704 je dramila rod, da se je zgodaj prebujal na delo, saj je doletela tudi pesnika Prešerna enaka smrtna usoda. Videti pa je, da Bog ni hotel, da Antona Vovka dramu slava hiše in rodu, da ga v življenju dviga zgolj človeški ponos, ampak da bolj občuti človeško nebogljenoost, ki se okrepi le ob pomoči z nebes. Oče Jožef mu je umrl že 29. jan. 1904, ko je Anton najmlajši med 9 otroki, spolnil šele tri leta in pol; očetu je bilo šele 59 let. Ko je umrla mati Marija r. Debeljak (17. nov. 1917), je imel Anton dobrih 17 let. Oče in mati sta umrla za rakom, zato je sin vedno računal s tako in z zgodnjo smrtjo. Moral je zgodaj razvijati lastno značajnost, bojevati se za obstoj, zraven pa imeti oči oprte v večnost. Preboleti je moral tudi to preskušnjo, da mu je lastni brat, gospodar na domu, umrl mnogo prezgodaj in zapustil nedoletne sirote. Videl je tudi, da nekateri najbližji sorodniki zapuščajo zvezo s Cerkvijo, ki se je sam

oklenil z vso srčno vdanostjo. Dokler je imel mater in še pozneje, je zato v pogosti stiski hodil peš k Mariji Pomagaj na Brezje iskat sveta in pomoči, zraven tega pa uporabljal lastne sile uma in srca, da bi priklenil svorce na Boga. Ko je tako prišel 1917 v Zavod sv. Stanislava, da tam dokonča gimnazijo, se je nam zdel ne le telesno velik, ampak tudi že duševno dozorel mož. Na mah je postal duhovni vodja sošolcev in občudovani svetovalec mlajšim. Kar je zavod njemu mogel nuditi vzgojne koristi, jo je sprejemal nekam mimogrede in vendar z večjo širino duhovnega obzorja. Nikjer se ni poznalo, da so imeli kolegi šest let prednosti internatske vzgoje pred njim. In ko mu je naša fakulteta napolnila lačno dušo v l. 1919—23, prav ob svojem začetku, z obilno hrano teološkega znanja, je šel v pastirstvo »sicut gigas ad currendam viam«.

Postojanke njegovih služb tudi mi lahko kar z njim preletimo. Tri leta kaplanovanja v Metliki (1923—26) so ga duhovno povezale s škofom Frid. Baragom, njegovim slavnim prednikom na istem mestu. Njegova tržiška leta (1926—40, od tega le 2 kaplanski leti, nato je bil tu že župnik, najmlajši v škofiji) so mu razkrila probleme kapitala in delavstva, mu naložila težke vzgojne probleme in hude skrbi za sirote in prvič zrahljalo njegovo zdravje. Komaj se je nato (1940) uživel kot kanonik v ljubljansko mestno življenje, je prišla druga svetovna vojska in težka skrb za duhovniške begunce, 1944 pa ga je čakala dolžnost, da kot semeniški vodja obnovi enotnost duhovno zbeganih bogoslovcev, ki so se že 1945 večinoma brez potrebe razbežali. Komaj jih je začel vnovič nabirati, je 14. junija 1945 že moral poleg semenišča na svoje rame prevzeti vodstvo vse škofije. Za geslo si je vzel besede: Zaupam v Gospoda. Et spes eum non fefellit. Z občudovanja vredno praktično modrostjo, daljnosežno previdnostjo in čutom za pravo mero je reševal najtežje probleme svoje škofije in povsem novih razmer. Sam je začel kmalu telesno odmirati, ko pa je umiral, je mogel reči, da je z božjo pomočjo premagal težave, ki bi jih po človeških računih ne zmozel niti največji hrust. Te naloge je mogel opraviti, ker je srečno zdrževal troje: zvesto vdanost škofovski službi, ljubezen do slovenstva in povezanost z ljudstvom. Zgodilo se je prav nasprotno kakor v njegovih otroških letih. Takrat je Anton Vovk, od 22. dec. 1961 prvi nadškof obnovljene ljubljanske nadškofije, videl očeta in mater kot otrok umirati, sam pa se je ob božji roki rešil za velike življenjske naloge; zdaj je gledal sam sebe, kako počasi zaradi bolezni odmira, njegova škofija pa se mladostno oživlja. Tedaj se je odločil: Kakor in dokler Bog hoče! Sprejel je nase trpljenje, da bi se njegova nadškofija duhovno okrepila. In ko je bila mera dopolnjena, je Gospodar življenja odpoklical njegovo dušo, da prejme plačilo. Bog je opravil veliko delo, za katero si je privzel človeške moči Antona Vovka, po svoji skrivnostni moči oblikovane in uporabljene za večnostne naloge. Modrost božja je neskončno velika in za nas očetovsko dobra. Ob misli nanjo nam je spomin na nadškofa Vovka, tako tesno povezanega z dvigom ljubljanske škofije in razvalino po vojni in enako z našo teološko fakulteto, ljub in svet obenem. Ob velikih delih božjih smo pretreseni, obenem pa tudi srečni, da smo jih smeli gledati in spoznati...

# V službi velikih idej

Vilko Fajdiga

(O znanstvenem delu prof. dr. F. Grivca)

**Summarium:** De vita ac opere scientifico D. Francisci **Grivec** agitur, viri egregii ac maxime meriti de quaestionibus ecclesiologicis, cyrillomethodianis et orientalibus. Protonotarius apostolicus Grivec, natus die 19. Octobris 1878 et mortuus die 28. Junii 1963 theologiam fundamentalem et orientalem docebat in Seminario et Facultate catholica Labacensi (Ljubljana-Jugoslavija) In ecclesiology eminebat suis investigationibus de primatu Romani Pontificis, de Mysterio et de facto catholico Ecclesiae. Praecipuum opus suum erat »Cerkev« (De Ecclesia), annis 1924 et 1942 editum. Valde meritus erat de omnibus quae facta sunt in regionibus slavice catholicis pro idea cyrillomethodiana propaganda. Ipse autem multa scripsit etiam de fontibus ac theologia ss. Cyrilli et Methodii et de eorum probitate ac sanctitate. Spiritu Sanctorum horum ardentem suos alumnos imbuebat, quorum investigationes scientificas volenter dirigebat. Multa scripsit etiam de quaestionibus historicis et philologicis ss. Cyrillum et Methodium spectantibus. Omne autem opus ejus scientificum cum theologia orientali connexum erat desiderium egregii professoris manifestans ut ad unionem pro qua Dominus noster Patrem suum suppliciter exorabat, pervenire possimus. Spiritus oecumenicus Concilii Vaticani II pulcherrima confirmatio idearum ac laboris professoris Grivec esse videtur.

Življenje pokojnega prelata Grivca je bilo predvsem življenje znanstvenika, saj je izmed 85 kar 60 let svojega življenja posvetil znanosti. Zato je prav, da osvetlimo prav to stran njegovega življenja, saj ga ni proslavila le doma, ampak tudi daleč preko meja ožje domovine. Storit pa je treba to pietetno, na način, kakor ga je sam predlagal. Frančiškan p. dr. Stanko Drljič, zgodovinar in slavist, je nameraval v reviji »Dobri pastir« napisati članek v spomin njegove osemdesetletnice. Vprašal ga je, če to sme. Prelat Grivec mu je odgovoril: »Zaradi zgodovinske resničnosti smete nekoliko pisati, ali brez hvalisanja. Facta loquuntur«. (Osamdesetletnica profesora, prelata i učenjaka dr. Fr. Ks. Grivca. Dobri Pastir 1959, 300). Teh dejstev pa je v znanstvenem življenju prof. Grivca toliko, da tudi njihov skromen opis ne more biti kratek.

Fr. Grivec se je rodil dne 19. oktobra 1878 v Velikem Lipovsu župnije Ajdovec pri Žužemberku na Dolenjskem. V tej župniji se je rodilo več odličnih duhovnikov (poznejši škof dr. Ivan Gnidovec in njegov brat poznejši dekan Karl Gnidovec, znani duhovniki Jarc idr.). Ni čudno, da so tudi nadarjenega Grivca namenili za duhovnika ter ga v ta namen poslali na gimnazijo v Novo mesto, ki jo je obiskoval v letih 1890—1898. Nato je res odšel v duhovsko semenišče v Ljubljani za dobo štirih let (1898—1902), vendar se tam njegov študij ni ustavil. Poslan je bil zaradi nadaljevanja bogoslovnih študij v Innsbruck, kjer je po 3 letih (1902—1905) promoviral za doktorja teologije.

Po vrnitvi v domovino je bil samo eno leto (1906) kaplan v Dobu pri Domžalah. Škof dr. A. B. Jeglič ga je kot človeka temeljite izobrazbe in zglednega življenja, kakor se izraža v nastavitvenem dekretu, postavil za študijskega prefekta v semenišču za l. 1907, naslednje leto pa že tudi

kot predavatelja-namestnika v bogoslovju, ker je njegov prednik Janez Evangelist Krek postal narodni poslanec. Na tem mestu je ostal do končane prve svetovne vojne. L. 1919 je bil imenovan za rednega profesorja za vzhodno bogoslovje na Teološki fakulteti v Zagrebu, naslednje leto pa je že imenovan za rednega profesorja za osnovno in vzhodno bogoslovje na novoustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer dela takorekoč do 28. junija 1963, ko mu šele smrt vzame iz rok knjigo in pero. Malo je bilo na Slovenskem duhovnikov, ki bi tako kratek čas posvetili dušnemu pastirstvu in tako dolgo dobo sami znanosti. Taka je bila pač Božja zamisel za življenje dr. Franca Grivca. Pregled njegovega znanstvenega dela bo pokazal, da ji je skušal biti do zadnjega diha svojega življenja zvest.

Otto Menghin, prof. za prazgodovino na univerzi na Dunaju in kasneje v Ameriki, pravi v *Historia mundi* (I, 1952, 232), da je znanost »**zagona polno iskanje resnice s sondo kritike in sistematično urejanje dognanega**«. Za znanstveno delo prof. Grivca ta definicija drži bolj kot katera koli druga. Področje, na katerem se je uresničevala, pa je bilo predvsem trojno. Najprej je bilo to področje fundamentalne teologije obenem s filozofijo, ki pa se mu je kmalu zožilo na samo ekleziologijo oziroma taktat o Cerkvi. Potem je bilo področje vzhodne teologije in še posebej zgodovinskega raziskovanja življenja sv. Cirila in Metoda, vse pa v službi cirilmetodijske ideje. Končno pa področje nekaterih slavističnih problemov, ki so bili povezani z znanstvenim obravnavanjem prvega in drugega.

## I.

V dobi, ko je prof. Grivec začel svojo znanstveno pot, so bila **teoretična apologetična vprašanja** bolj aktualna kakor so danes. Vendar se Grivec za ta vprašanja niti takrat ni posebno zanimal, najbrž zato, ker je bil že od začetka bolj ekleziološko in vzhodno usmerjen. Res napiše za *Alamanah slovenskih bogoslovcev* l. 1901, ki ga je sam uredil, dva apologetska članka, Kristusu slava in *Iz naturalizma v misticizem*; v *Alamanah »Za resnico«*, ki je izšel l. 1904, razpravo *Kristus pred sodnim stolom moderne kritike*, med vojno pa l. 1916 za *»Čas«* razpravo *Apologetični pomen konverzij* (str. 138—147), vendar je to malo spričo njegovega izrazito ekleziološkega dela. Še največ apologetike je v srednješolskem učbeniku *Krščanstvo in Cerkev* (Ljubljana 1941, str. 110), kjer skuša sistematično urediti, kar je bilo o teh poglavjih dognanega.

Prof. Grivec vleče bolj in bolj **obravnavanje Cerkve, tako iz apologetičnega kakor iz dogmatičnega vidika**. Ko je na Teološki fakulteti ustanovljena posebna stolica za krščansko in primerjalno veroslovje, dasi se takrat še ne imenuje tako, se Grivec s celim srcem posveča svoji ožji stroki. Mejna vprašanja, ki so predvsem vprašanja apologetične metode, ga seveda še vedno zanimajo. O tem napiše tri krajše razprave l. 1940 v *»Vzajemnost«* (Empirično-apologetična metoda, Katoliško dejstvo in Totalna oziroma integralna apologetika), v tipkanem Zborniku Teološke fakultete, ki ga je sam urejal deset let, napiše razpravo *Signa certissima et omnium intelligentiae accomodata* (IX, 1959), v *»Antoniano«* v Rim pa pošlje razpravo *Adnotationes ad theologiam fundamentalem* (1960, 83

do 87). Vse te razprave skušajo bolj pojasnjevati nekatere sporne točke kakor pa izčrpno obravnavati apologetične probleme. Pa tudi v njih je močno vidna Grivčeva ekleziološka usmerjenost.

Ta se je dejansko pokazala že zelo zgodaj. Po končani prvi vojni piše v »Času« o čeških cerkvenih razmerah (1919, 149), o srbskih cerkvenih problemih (1920, 85—93). V Bogoslovnem vestniku (BV 1923, 95—96) poroča o ruski cerkvi, v Novi Evropi (1923, 241—247) pa o kat. verskih problemih Jugoslavije. Od l. 1922—1942 v BV s sondo kritike preiskuje novo literaturo o osnovnem in vzhodnem bogoslovju. Največ urejenega in dognanega iz področja ekleziologije je objavil v učbeniku »Cerkev«, katerega prva izdaja je izšla 1942, druga 1943, v tipkanem Zborniku fakultete pa je l. 1953 objavil »Dopolnila k 2. izd. knjige »Cerkev«. Knjiga je bila izredno toplo sprejeta pri domačih slušateljih, pa tudi na jugu, saj je pomenila veliko in dragoceno novost na polju sicer tako revne domače bogoslovne literature.

Za tako knjigo je avtor res imel pred seboj že mnogo vzorcev, vendar je tvarino obdelal zelo samostojno in se pri določenih vprašanjih ustavil na izviren način. Posebno izvirna pa je bila pritegnitev vzhodnega osnovnega bogoslovja (Homjakov, Lebedev in dr.) k sicer tradicionalni tvarini. Grivčeva »Cerkev« je bila res učna knjiga za osnovno in vzhodno bogoslovje in je bila kot taka deležna številnih priznanj tudi izven meja domovine. Ni bil to suhoparen papir, ampak se je na mnogih straneh čutilo zagona polno iskanje resnice, seveda s sondo kritike.

Izmed številnih eklezioloških vprašanj pa so prof. Grivca nekatera zanimala še prav posebej. Razume se, da je bilo to najprej **vprašanje primata**, ki je vedno v ospredju, kadar gre za dialog z ločenimi cerkvami, ki se ga Grivec ni ogibal. V mariborskem »Voditelju v bogoslovnih vedah« (V BV 1911, 193—211) je že 1911 objavil razpravo »Tu es Petrus«, v BV (1922, 57 sl) objavlja Scholia veteroslavica de primatu, v Acta Academiae Velehradensis (AAV 1947, 46—52) raziskuje vprašanje »De nexu primatus cum Sede Romana«. Izredno hvaležno snov za vprašanje primata mu je nudilo odkritje fresk v cerkvi sv. Klimenta v Ohridu. Na eni izmed njih je apostol Peter, ki na svojih plečih nosi stavbo Cerkve. V reviji »Slovo«, ki jo izdaja Staroslovenski inštitut v Zagrebu, je napisal o tem razpravo »Na semz Petre« (1954, 24—26), podobni razpravi je objavil tudi v Orientalia christiana (1954, 139—144) in v tipkanem Zborniku fakultete (1956/57). V razpravi »De mysterio Ecclesiae«, ki jo je priobčilo glasilo salezijanskih teologov »Salesianum« (1957, 635—657) med vprašanji, s katerimi se je posebej bavil, navaja še vprašanja o Cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem, o odnosu misterija Cerkve do njene hierarhične ureditve, o problemu datuma ustanovitve Cerkve in o čudežu Cerkve.

Bivšim slušateljem prof. Grivca nam je še dobro v spominu, s kakim veseljem smo poslušali njegova zagona polna izvajanja o **Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem Telesu**. Kakor iz srca nam je jema, ko je govoril obenem z vzhodnimi teologi, da Cerkev ni samo juridična hierarhična ustanova, ki je v stalni nevarnosti zaradi juridizma in birokracije, ampak da je njena vsebina skrivnostno globoka, ki ji še tako bistroumno raziskovanje ne more do dna, saj je Cerkev skrivnost — skrivnostno Telo Jezusa Kristusa. S tem seveda prof. Grivec ni odkril nič novega, saj je

resnica zelo jasno razodeta predvsem pri sv. Pavlu. Priznati pa je treba, da je Grivec močno pripomogel, da so to resnico začeli tudi drugi teološki učbeniki in pisci poudarjati in da so vse bolj pogosto kakor doslej izvajali iz tega važne zaključke za življenje Cerkve in za življenje vernikov. O resnici o mističnem Telesu Kristusovem je Grivec najprej pisal v svoji »Cerkvi«, potem pa v Bogoslovnem vestniku: Mistično Telo Kristusovo (BV 1928, 193—209), Mistično Telo Kristusovo — primera (BV 1929, 87 do 89), Cerkev — Telo Kristusovo (BV 1941, 1—34), Pij XII. o mističnem Telesu Kristusovem (BV 1943, 233—238). V Acta Academiae Velehradensis je objavil tri podobne razprave: De Corpore Christi mystico (AAV 1936, 122—132), Christus in Ecclesia (AAVI 1936, 132—144) in Controversia de Corpore Christi mystico (AAV 1940, 152—154). Tudi na VI. velehradskem kongresu za vzhodno teologijo je o tem predaval [Ecclesia-Corpus Christi et idea conciliorum (sobornost), Acta Convetus Velehradensis Olomouc 1933, 124—133]. V tipkanem Zborniku Teološke fakultete je l. 1958 končno zopet spregovoril o Skrivnosti sv. Cerkve.

Ne smemo pa pozabiti, da se je vmes zgodilo nekaj zelo važnega, kar je na eni strani potrdilo Grivčevo zavzetost in razpravljanje o tej resnici, na drugi strani pa nudilo nadaljnemu razpravljanju mnogo novega gradiva. L. 1943 je namreč izdal papež Pij XII. znamenito okrožnico »Mystici Corporis«, h kateri je obenem z drugimi teologi, posebno S. Trompom pripomogel tudi Grivec s svojimi razpravami in knjigo »Kristus v Cerkvi« (Ljubljana 1936, str. 270). Razumljivo je zato, da je prav kmalu potem izdal novo knjigo »Skrivnostno Telo Jezusa Kristusa« (Ljubljana 1944, str. 196), v kateri objavlja prevod okrožnice »Mystici Corporis« in svoj obširen komentar. Četudi je na vseh straneh teh spisov čutili zagon pri iskanju resnice, pa je treba priznati, da sonda kritike ni bila topa, saj se je dobro spoznal v sv. pismu in ustnem izročilu pa tudi za potrebe časa ni bil slep. Kot velikega ljubitelja vzhodnega vprašanja ga je mikalo vse, kar bi moglo pravoslavne zblížiti s kat. Cerkvijo, in resnica o mističnem Telesu Kristusovem je bila v ta namen kaj pripravna.

Vprašanju o **točnem datumu ustanovitve Cerkve** je posvečal prof. Grivec mnogo pozornosti in sta si v tej zadevi izmenjala s p. Zapelenom SJ, ekleziologom na Gregoriani v Rimu, mnogo pripomb v skupnem vnetem iskanju resnice (prim. Salesianum 1957, 639 sl. in 1959, 575—603). Vendar posebnih Grivčevih razprav o tem vprašanju nimamo. Vprašanje rešuje mimogrede v zvezi z drugimi problemi o Cerkvi. Ne more pa biti dvoma, da je njegovo stališče, da je bila Cerkev ustanovljena na križu in razglašena svetu na prve binkošti, utemeljeno in pravilno.

Pač pa je prelat Grivec posebno zadnje čase posvetil več razprav apologetičnemu dokazovanju prave Cerkve. Dočim mu je bila v prvih dobah znanstvenega dela v ta namen primerjalna metoda (»via primatus« in »via notarum«) bolj uporabna, se je pozneje bolj in bolj oprijemal stališča, ki ga je močno poudaril I. vatikanski cerkveni zbor, da je namreč **Cerkev sama na sebi velik čudež** in da njena svetost, edinost, nepremagljiva stanovitnost in plodovitost v vsem dobrem niso samo znaki prave Cerkve ampak velika zgodovinska dejstva, ki jih je storil Bog, da z njimi neizpodbitno izpriča svojo ustanovo, oziroma, če gledamo dogmatično, da je Kristus v Cerkvi notranji vzrok njene svetosti, nepremagljivosti in ve-



soljne edinosti. O tem vprašanju je pisal dr. Grivec v Bogoslovni vestnik (Svetost Cerkve BV, 1923, 267—274), v tipkani Zbornik Teološke fakultete v Ljubljani (Kristus v Cerkvi — nepremagljiv (1954), Čudež Cerkve na Vatikanskem cerkvenem zboru (1955) in mimogrede v revijah »Salesianum« (1957, 635 sl), »Antonianum« (gl. zg.) in »v Zeitschrift für katholische Theologie« (Innsbruck 1955, 338). Po pravici je mislil, da se v tem lahko sklicuje na sv. Avgušтина, ki je tako močno poudarjal Cerkev kot katoliško dejstvo, ki nas vodi do Kristusa in prave vere (prim. O apologetiki sv. Avgušтина, Zbornik Teol. fak. 1958).

Mnogo premalo pa bi poznali Grivčevo ekleziologijo, če ne bi z njim vred imeli neprestano pred očmi vzhodnih kristjanov, ki bi jih tako rad videl zedinjene v eni, sveti, katoliški in apostolski rimski Cerkvi. Res je v VBVI 1914 še splošno pisal o misijonski misli med Slovenci (85—111), toda posledaj je edino misijonsko gibanje, ki ga pozna, cirilmetodijsko. Na tozadevno posebno poslanstvo ni opozarjal le slovanske katoliške inteligente na Češkem in Moravskem, ampak še posebej svoje slušatelje, saj je posebno poslanstvo Teološke fakultete v Ljubljani po njegovem mnenju prav v tem, da v duhu cirilmetodijske ideje posreduje med vzhodom in zapadom, najprej na področju bogoslovnih ved, potem pa preko svojih študentov oziroma bodočih duhovnikov tudi še na druge načine. Edinost Cerkve mu je bila resnično pri srcu, o njej predava na Velehradu (Doctrina hodierna Orientis separati de Ecclesiae constitutione, Acta IV. Conventus Velehradensis, Olomouc 1925, 50—63; De methodo agendi pro unitate in confinibus Orientis, Acta V. Conventus Velehradensis, Olomouc 1927, 174—179), o njej piše v Bogoslovnem vestniku (De unitate Ecclesiae, BV 1926, 29—42). V idealnem zagonu mu je šlo vedno za krščanstvo in Cerkev (prim. Revijo KA, Ljubljana 1940, 255—266), in ta zagon je treba spoštovati in posnemati. To je zapoved časa!

## II.

Jubilejni zvezek revije »Slovo« je posvečen 1100-letnici prihoda sv. bratov Cirila in Metoda na Moravsko. V tem zvezku piše dr. Marija Petlič o 85-letnici prof. Grivca pod naslovom »Život posvečen čirilmetodijskoj problematiki«. Naslov precej dobro zadene glavno vsebino znanstvenega dela in duhovne razgibanosti prof. Grivca. Njegovih spisov o cirilmetodijski problematiki je mnogo več kakor njegovih spisov o Cerkvi. Naravnost težko bi se bilo gibati v tem labirintu, če ne bi prišel na pomoč prelat Grivec sam s člankom, ki ga je napisal za prvi tiskani Zbornik Teološke fakultete v Ljubljani z naslovom Cirilmetodijska ideja (Zbornik I, Ljubljana 1962, 47—58). V njem razpravlja o svojem delu za to idejo in kronološko razporeja posamezne dobe te svoje dejavnosti.

Prva **zanimanja za vzhodne narode** je dr. Grivec kazal že v gimnaziji, ko se je učil ruščine, srbohrvaščine in staroslovenščine. Kot bogoslovec je že pisal v Katoliški obzornik članke o slovanski književnosti in o poskusih zedinjenja med anglikanizmom in razkolom (1902). Tedaj se začno tudi stiki s češkimi in moravskimi bogoslovci, ki so rodili toliko koristnih obojestranskih sadov. Grivec začne s svojimi potovanji k sever-

nim slovanskim bratom. L. 1903 je prvič na grobu sv. Metoda na Velehradu in med katoliškimi izobraženci, ki se navdušujejo za cirilmetodijsko idejo, vendar bolj v hrepenenju po domačem slovanskem bogoslužju kakor pa v globljem smislu načrtov in miselnosti sv. Cirila in Metoda. Na to jih je moral opozoriti šele prof. Grivec, češ da sta sv. brata hotela predvsem enakopravnost Slovanov z drugimi kulturnimi narodi, ker le kot taki bodo mogli posredovati med Vzhodom in Zapadom. Delo v duhu sv. Cirila in Metoda pomeni delo za spravo in edinost med katoliškimi Slovani na zapadu in med slovanskimi kristjani na vzhodu. Zato naj se tudi bogoslovna znanost med Slovani na zapadu preusmeri v tem smislu, da se močno upošteva tudi vzhodno bogoslovje.

Na Češkem je našla ideja plodna tla, toda tisti, ki je najbolj plodno in najdalje v tem smislu deloval, je bil pa Slovenec prof. Grivec. Ko odide na doktorske študije v Innsbruck, se pri p. Nillèsu z disertacijo **specializira za vzhodno bogoslovje**. Da bi vzhodne cerkve še bolje spoznal, gre za nekaj časa na Jagelonsko univerzo v Krakowu na Poljskem. Odločno in odlično sodeluje pri Velehradskih kongresih za študij bogoslovskih problemov, ki tičejo odnos med vzhodnimi in zapadnimi kristjani. Prvi izmed njih se je vršil l. 1907. Zanimanje za cirilmetodijsko idejo narašča in že čez dve leti ustanovijo Velehradsko akademijo, ki izdaja posebne publikacije in stalne Acta Academiae Velehradensis. Oboje je moralo žal l. 1948 prenehati. Prof. Grivec stopa v vrsto velikih mož kakor so bili škof Strossmayer, škof Prečan, fra Ivan Markovič in drugi, ki jih boli razkol in se trudijo, da bi prenehal. Poslej je njegova posebna ljubezen namenjena cirilmetodijski ideji v najlepšem smislu besede. Med Slovenci postane takorekoč uradni poročevalec o vzhodnih cerkvah in o vseh knjigah, ki izhajajo o cirilmetodijski ideji. Najprej v mariborskem »Voditelju v bogoslovnih vedah«, od 1922—1942 pa v »Bogoslovnem vestniku«. »Voditelj v bogoslovnih vedah« prinese l. 1909 obširno študijo o vzhodnem cerkvenem vprašanju (211—2600), »Čas« pa 1907 razpravo o vzhodnem cerkvenem vprašanju v luči moderne historiografije, 1917 študijo o vzhodu, 1919 članek o slovanskem bogoslužju. »Katoliški list v Zagrebu pa objavlja l. 1919 njegove pripombe o vzhodnem cerkvenem vprašanju in cerkvenem zedinjenju. L. 1918 izide v Ljubljani njegova knjiga Pravoslovje (str. 117) in Apostolski molitvenik (str. 267), ki naj pridobi širše množice vernikov za delo v duhu sv. Cirila in Metoda.

Prav posebno pa se dr. Grivec poslužuje »Bogoslovnega vestnika«, ki ga kmalu po svoji ustanovitvi začne izdajati Bogoslovna Akademija oziroma Teološka fakulteta v Ljubljani. V tej reviji, ki je uživala velik ugled doma in na tujem, priobčuje vrsto razprav v istem smislu, za katerega je navduševal vsakogar, ki ga je hotel poslušati. L. 1924 piše v slovanskem bogoslužju in delu za zedinjenje (91—95), l. 1929 ima njegova razprava naslov Rerum orientalium (1—23), 1930 pa na široko poroča o vzhodni cerkvi in vzhodnih obredih (1—50). Tudi I. marjanski kongres v Ljubljani izkoristi za svoje ideale. »Knjiga o Mariji« prinaša dva njegova referata: Marija in vzhod (169—177) in Marija in cerkvena edinost (178—183).

Toda še vedno ni mogoče reči, da bi bilo vzhodno bogoslovje tisto področje, na katerem bi se najbolj uveljavljalo njegovo zagona polno iskanje resnice s sondo kritike. Dejansko je bilo Grivčevo najbolj neposredno

znanstveno področje tisto, ki ga v naslovu omenja Petličeva, namreč »**cirilmetodijska problematika**«. Problem pa je bil v sledečem. Sv. brata Ciril in Metod moreta biti posredovalca med Vzhodom in Zapadom v smislu zbližanja in zedinjenja preko Slovanov le v primeru, da je nujno delo in življenje zares kritično preiskano oziroma da opisu tega življenja in dela, kakor ga prinašajo Žitja Konstantina in Žitja Metodija, odgovarja tudi zgodovinska resničnost. Prav glede tega pa so bila na začetkih tega stoletja mnenja med učenjaki zelo deljena. Nekateri, posebno Fr. Brückner v Nemčiji in Fr. Snopek na Češkem, so bili mnenja, da gre v teh Žitjih le za učeno zgodovinsko legendo, ki ni zadostno zgodovinsko podprta, preveč zavzeta za češčenje svetih bratov in pisana celo v pristranskem, bizantinsko-fotijanskem duhu, ki zato zbuja celo dvome o pravovernosti Cirila in Metoda. Prof. Grivec, ki je že l. 1910 izdal knjižico Sv. Ciril in Metod, apostola cerkvene edinosti (Ljubljana str. 31) in knjigo A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu (Ljubljana str. 103) in l. 1927 zopet knjigo Slovanska apostola sv. Ciril in Metod (Ljubljana str. 320), — to so kmalu prevedli v češki, nemški, poljski in slovaški jezik — je sodil, da je problem tako resen in obenem tako nevaren za čast slovanskih bratov in celotno cirilmetodijsko idejo, da ga je treba čimprej temeljito raziskati in rešiti.

Kot profesor za vzhodno teologijo na Teološki fakulteti v Zagrebu je prvi odgovor pripravil že v Zagrebu in ga objavil v I. letniku »Bogoslovnega vestnika« pod naslovom »**Pravovernost sv. Cirila in Metoda** (1920/21, 1—43). V tej razpravi dokazuje, da sta Žitji Konstantina in Metoda nastali izven frankovskih in bizantinskih vplivov in da se o pravovernosti slovanskih bratov ne more dvomiti, slovansko bogoslužje pa da je izraz slovanske narodne samobitnosti. Razprava je zbudila veliko pozornost doma in na Češkem, kjer sta se na isto stališče postavila odlična zgodovinarja in slavista dr. J. Vajs v Pragi in dr. J. Vašica v Olomucu. Zagona polno raziskovanje resnice ni prenehalo. L. 1923 objavi »Slavia« (str. 44 do 60) Grivčev razpravo o virih Cirilmetodove teologije. V »Narodni enciklopediji« SHS I izide njegov članek Ciril i Metodije (447—449), v »Bogoslovnem vestniku 1933 pa še razprava De ss. Cyrilli et Methodii ad Photium relatione (245—252). Podobno v Orientalia christiana. Constantinus philosophus-amicus Photii (1957). Borba se je nadaljevala, nasprotniki niso povsem utihnili, ali Grivčev zagon, ki ga je spremljala sonda bogato podprte kritike, je počasi zmagoval. Posebno ko je učeni profesor poleg obdelave staroslovenskih virov za Žitji obdeloval tudi druge, grške in latinske, o katerih imamo od njega tudi več razprav. Tako npr. piše v »Jugoslovenskem istorijskem časopisu« O avtentičnosti poslanice Hadriana II. l. 869 (1938, 191—201), v »Glasniku muzejskega društva« o dveh pismih papeža Hadriana knezu Koclju in Hadrianovem slogu (1940, 65—680). Posebej še razpravlja o posmrtnem govoru v čast sv. Cirilu in Metodu v »Acta Academiae Velehradensis« (Sermo panegyricus in honorem ss. Cyrilli et Methodii, Olomouc 1947, 1—25), enako v »Razpravah« Filozofske fakultete ljubljanske univerze (Pohvala sv. Cirila in Metodija, Ljubljana 1950, 27—58) in v »Bogoslovnem vestniku« (Pohvala sv. Cirila 1942, 43—51).

Četudi prof. Grivec v zagonu polnem iskanju resnice glede cirilmetodijske problematike nekoliko popusti in se predaja **ljubezni in navdu-**

šenju za slovanske apostole, za njuno češčenje in posnemanje njihovih idej — prim. o tem ne le njegove monografije o sv. Cirilu in Metodu, njegov spis o Apostolatu sv. Cirila in krščanskem istoku (Zagreb 1928, str. 32), razpravo o Poslanstvu kongresov slov. kat. izobražencev in cirilmetodijski ideji v publikaciji o III. njihovem kongresu v Bratislavi 1931 podobno l. 1937 ob priliki euskega kongresa v Ljubljani (Vzajemnost kat. Slovanov). Češkimi bogoslovcem piše *De Methodo practica laborum pro idea Cyrillo-Methodiana inter slavicos s. Theologiae candidatos* (Museum 1932/33, 1—5), organizira poseben kongres za vzhodne in cirilmetodijske študije l. 1925 v Ljubljani, potuje v službi cirilmetodijske ideje po Jugoslaviji in na Češko in Moravsko, sprejema domače in tuje obiske, organizira Apostolat sv. Cirila in Metoda, piše članke v domače liste »Slovenec«, »Domoljub«, posebno pa v »Kraljestvo Božje«, »Božje Vrelce« in »Oznanilo«. Vendar mu cirilmetodijska problematika ne dà miru, ker tudi nasprotniki njegovega gledanja niso utihnil.

L. 1934 objavi v »Bogoslovnem vestniku« razpravo Iz teologije sv. Cirila in Metoda (181—189), v kateri proti Fr. Dvorniku in M. Weingartu dokazuje, da je Uvod v Žitje Metodija eno izmed temeljnih poglavij njune kateheze, ne pa tipična bizantinska svetniška legenda. Naslednje leto objavlja pravtam daljšo razpravo Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (BV 1935, 1—35), v kateri trdi, da daje pregled biblične zgodovine sv. Cirila in Metoda ključ za reševanje odločilnih vprašanj iz te problematike in dokaz za pravovernost sv. bratov ter verodostojnost njihovih Žitij. V tej razpravi se dotakne misli, ki mu je poslej vedno ljubša, da je namreč sv. Ciril dedič duhovnih zakladov sv. Gregorija Nacianskega. V razpravi Zaroka sv. Cirila s Sofijo (BV 1935, 1—32) prvič pokaže na »**pradedne časti**«, h katerim je po zgledu velikega Nacianca sv. Ciril težil od svoje mladosti dalje, da se namreč vrne h tisti duhovni lepoti, ki jo je imel praded Adam pred grehom. Tudi v naslednjih razpravah Iz teologije Cirila Solunskega (BV 1935, 211—216). Originalnost sv. Cirila in Metoda (Jug. istor. časiopis 1935, 52—75), *De fontibus theologiae ss. Cyrilli et Methodii* (Acta VII. Conventus Velehradensis, Olomouc 1937, 33—37) v dveh izdajah Žitij Konstantina in Metodija (prva Celje 1936, str. 150; druga Ljubljana 1951, str. 180), ki ga je pripravil s prof. F. Tomšičem, in v delu *Constantinus et Methodius Thessalonicenses* (Zagreb 1960, str. ), se vrača k tem vprašanjem, vedno pa tudi k vprašanju zanesljivosti virov za njuno zgodovino. To posebno točno izraža naslov latinske izdaje Žitij v *Acta Academiae Velehradensis*, ki se glasi: *Vitae Constantini et Methodii. Versio latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia ss. Cyrilli et Methodii illustrata* (1940, 1—127, 161—277). Pravtako o obojnem obširno govori v novi nemški izdaji življenjepisa ljubljenskih mu svtenikov Konstantin und Method, *Lehrer der Slawen* (Wiesbaden 1960, str. 270) in v podobni knjigi Sv. Ciril in Metod, slovanska blagovestnika (Celje 1963, str. 246), ki jo je ob 1100-letnici njenega prihoda na Moravsko izdala Mohorjeva družba. Več podobnih razprav objavlja tudi v češkem glasilu Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Olomucu, vedno **zagnan za dognanje resnice o slovanskih apostolih in za prikaz njune globoko zasnovane svetniške podobe**. Šlo mu je torej za to, kar je zapisal v naslov ene novejših svojih razprav? *De probitate ac sanctitate ss. Cyrilli et*

Methodii in fontibus palaeoslavice et in documentis Ecclesiae (AAV 1948, 19—25). Seveda je dognanj o zanesljivosti virov in posebno o vzvišeni teologiji sv. bratov Grivec zelo vesel. Pred sto leti, pravi, so vse to imeli še za sanje. Danes je stvar pojasnjena. Gre za zamisel genialnega človeka, ki je na njej utemeljil prizadevanje za enakopravnost Slovanov z drugimi narodi, gre za osnovne človečanske pravice Slovanov, ki jih nihče nima pravice osporavati (prim. Cirilmetodijska ideja, Zbornik Teološke fakultete I, Ljubljana 1962, 54).

Na spomeniku, ki stoji na svežem grobu prof. Grivca na Žalah v Ljubljani stoji med drugim tudi zapisano, da je bil »**zgodovinar sv. Cirila in Metoda**«. Četudi ni bil poklicni zgodovinar, ga je vendar raziskovanje problematike okrog sv. bratov privedlo v stik z marsikaterim zgodovinskim problemom iz njunega življenja, ki ga v svojem zagonu ni hotel pustiti nerazčiščenega in se je v boju za svojo rešitev problema hotel spoprijeti tudi s poklicnimi zgodovinarji, med katerimi sam imenuje le L. Hauptmana. V takih primerih ni šlo več toliko za sv. Cirila, ki je umrl v Rimu že l. 869, ampak za njegovega brata, ki je kot nadškof deloval na Moravskem in v Panoniji še do l. 885 in v zgodovinsko zelo zapletenih prilikah. Tako so nam kaj razumljivi naslovi Grivčevih zgodovinskih krajših in daljših razprav kakor Sv. Metod, panonsko-moravski nadškof (BV 1935, 181—185), Slovenski knez Kocelj, učenec in pokrovitelj sv. Cirila in Metoda (»Kovačičev zbornik«, Maribor 1937, 46—52), knez Kocelj in oglejski patriarhat (»Glasnik muzejskega društva«, 1937, 33—37). Reversi sunt ex Moravia (»Jug. ist. časopis« 1937, 62—91). L. 1938 izide Grivčevo večje delo Slovenski knez Kocelj (Ljubljana 1938, str. 301), v katerem piše o zaslugah tega slovenskega kneza za apostolsko delovanje sv. Cirila in Metoda. Prav to delo so nekateri zgodovinarji posebej osporavali. Deloma v odgovor in zagovor dr. Grivec objavlja nove razprave o podobnih temah v »Apoštolat sv. Cyrila a Metoděje« v Olomucu v letih 1938—1948. Tudi v slovenski »Zgodovinski časopis« po vojni piše o zgodovinskih temah iz cirilmetodijske problematike, predvsem o vprašanju odnosa med nadškofom Metodom in nemškimi škofi (Prepir o Metodovih ječah, 1952/53, 165—170; Še o Metodovih ječah 1954, 139—140; Metodova ječa — Ellwangen 1956/57).

### III.

Veličino prelata dr. Grivca kot znanstvenika poveča tudi njegova posebna **ljubezen do slovanskih jezikov in do slovanske literature**, tako da bi mu poleg naslova teologa in zgodovinarja pristojal skoro še naslov slavista. Tudi za to smer svoje znanstvene dejavnosti se je že zgodaj zanimal. Že v abiturinskem zborniku »Na razstanku« je l. 1898 objavil članek o ruskem realizmu in njegovih zastopnikih. Kot bogoslovec poroča v »Katoliškem obzorniku« l. 1898 o novejši ruski književnosti, v »Dom in svet« l. 1901 piše o češki »katoliški moderni«, 1903 pa o davnosti in pomenu poljskega jezika, v bogoslovskem »Almanahu« se l. 1903 povzpne celo do zanesene razprave Umetnost — apologija (118—145). V omenjenih slovenskih revijah poroča o velikih slovanskih literatih in duhovnih velikanih kakor o J. N. Potapenku (DS 1901), o. A. P. Čehovu (DS 1901),

o O. Brezini (»Kat. Obzornik« 1901), o Gogolju (KO 1902), o Marianu Morawskem (KO 1902), o A. P. Lopuchinu (»Časopis katoliškega duhovstva« (Praga 1905), o J. G. Masaryku (»Čas« 1917), o L. Rydelu (»Čas« 1919), o L. N. Tolstoju (»Čas« 1921/22).

Seveda se je dr. Grivec zanimal za literarna in slavistična vprašanja vedno v zvezi z glavno smerjo svojega znanstvenega delovanja, z osnovno in z vzhodno teologijo in cirilmetodijsko idejo.

Zato je tako razumljivo, da mu je bil med Slovani posebno drag **Vladimir Sergejevič Solovjev**, ki je bil velik pisatelj in še večji duhovni velikan, ki bi tako neskončno rad doživel edinost slovanskega vzhoda s katoliško Cerkvijo, da bi bil Kristus vse v vsem. Prof. Grivec Solovjevu posveča kar 17 razprav in člankov kakor Strossmarjer i Solovjev (»Kat. list 1909); Vl. Solovjev (»Čas« 1917, 249—263), Vl. Solovjev — katoličan (»Kat. list«, Zagreb 1918); Vl. Solovjev i biskup Strossmajer (»Kat. list« 1925); Pesnik Vl. Solovjev (DS 1926, 116—123); Samobytnost Vl. Solovjeva (rusko) v »Ex Oriente« Mainz 1927, 287—295); L'indépendance et l'originalité de Wladimir Solovjev, prav tam 298—305); Dostojewski in Vl. Solovjev (BV 1931, 97—142); Vl. Solovjev in cerkveno edinstvo (»Slovenec« 5. jul. 1933); Slowjev Vladimir (Lexikon für Theologie und Kirche« IX, Freiburg in Br. 1937, 659 sl), Vl. Serg. Solovjev in njegovo delo (tipkani »Zbornik Teološke fakultete«, Ljubljana 1959); Od sv. Tomaža do Vl. Solovjeva (prav tam 1960). Gotovo je Grivec velikega Rusa med Slovenci najboljše poznal in tudi najbolj cenil in nam zapustili naročilo, naj se še od Solovjeva učimo in ob njem ogrevamo.

Najbolj pa se je dr. Grivec srečal s **slavističnimi problemi ob cirilmetodijskimi problematiki**. Ta ga je na več načinov vodila k prastarim staroslovenskim književnim spomenikom — V AAV napiše kar ganljivo razpravo De lingua paleoslavica — Meditatio (1947, 75—84)! — ali celo, kakor je mislil sam, k »zarji slovenske književnosti« sploh. Ko se bori za pristnost staroslovenskih virov za biografijo sv. bratov, se v njem budi tudi slavist in slovanski filolog, zato se ustavlja pri posameznih staroslovenskih besedah in stika za zvezo s slovenskim jezikom. V Bogoslovnem vestniku razpravlja o staroslovenskih vzorcih za govorniško porabo sv. pisma (BV 1935, 70 sl). V »Dom in Svetu« (1936, 59—71) se peča s slogom staroslovenskih Žitij sv. Cirila in Metoda. Za »Beličev zbornik« napiše Prvo poglavje Žitja Metodija (Beograd 1937, 135—140), v reviji »Slavia« govori o svobodnih prevodih v staroslovenskih evangelijih (1956, 194—197), v »Razpravah« filozofske fakultete Univerze v Ljubljani razčiščuje ideje in izraze Žitij Konstantina in Metodija (1944, 169—193), v »Linguistica Slovaca« pa Težka mesta v Žitjih Konstantina in Metodija (1944, 73—83). V »Slovo« (1953) piše o dikcijah Assemanijevega glagolskega evangelistarija. Po njegovem mnenju bi večje upoštevanje staroslovenskih prevodov svetih knjig mnogo pripomoglo k njihovi pravilni razlagi (prim. De exegesi s. Cyrilli Thessalonicensis, Orientalia christiana, Roma 1954, 137—150). Pripričan je, da ga je idejno in fiziološko raziskovanje cirilmetodijske problematike privedlo do odkritja, da je neznan avtor homilije v Clozovem glagolitu sam sv. Metod, s čemer da je še boljše osvetljeno njegovo delovanje v Panoniji (prim. Clozov-Kopitarjev glagolit

v slovenski književnosti in zgodovini »Razprave« fil. fak. Ljubljana 1944, 169—193).

Prav posebej pa se je zagon znanstvenega raziskovanja s sondo kritike razvnel ob vprašanju, ali ne hranijo morda prastari spomeniki slovenske književnosti, frižinski spomeniki, posebno II., toliko idejnih in jezikovnih drobcev cirilmetodijskega književnega sveta iz dobe 870—873, da je treba prav v tem svetu iskati njihov izvor. Že l. 1932 piše zato v »Dom in svetu« o virih slovenske književnosti, v »Jug. istor. časopis« obširno ocenjuje F. Ramovš-M. Kosove Brižinske spomenike (1938, 101—116) v »Glasniku muzejskega društva« piše o »drugem frižinskem spomeniku in Cirilovi književni šoli« (106—115), tudi »Dom in svet« objavlja l. 1942 njegov članek Drugi frižinski spomenik (122—129). »Slavia« je l. 1948 objavila razpravo Nove vysledky cirilmetodejskih studii a Frisinske pamatky, »Slavistična revija« pa celo vrsto člankov pod skupnim naslovom Frisingensia (Ljubljana 1950, 170—124; 1951, 71—76; 1955, 169—182). Tudi v »Slovo« (1960) piše o Cirilovi književni šoli. Vse to je z zagonom ponavljal tudi v svojih najnovejših knjigah o sv. Cirilu in Metodu, l. 1942 pa je o tem že spisal manjše delo Zarja slovenske književnosti s podnaslovom Frižinski spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda (Ljubljana 1942, str. 64). Seveda se je Grivčeva sonda kritike v tem vprašanju močno spoprijela s sondo kritike slovenskih slavistov, ki so na jubilejnih slavističnih kongresih ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda v Ohridu in Zofiji o teh zaključkih izrazili resne pomisleke. Tamen est laudanda voluntas.

#### IV.

Skoro vse naštetu znanstveno delo prof. dr. F. Grivca — in vse še ni bilo naštetu — bi mogli smatrati za njegovo izredno znanstveno dejavnost. Redna znanstvena dejavnost se je razvijala v okviru predavanj in znanstveno-pedagoškega dela sploh, ki ga je 55 let vršil kot profesor v ljubljanskem semenišču, na zagrebški, posebno pa na ljubljanski Teološki fakulteti. Teološko fakulteto v Ljubljani je kljub vsemu močno ljubil. Mnogo zaslug ima pri premagovanju njenih začetnih težav, pri nadaljnem razvoju in pri njenem ugledu, ki ga uživa tudi v inozemstvu. Njeni Pravilniki nosijo sledove marsikaterega pozitivnega nasveta, ki ga je dal prof. Grivec, saj je bil kar naprej član raznih komisij, ki so skrbele po I, pred II. in po II. svetovni vojni za njeno pravo podobo pred Bogom in ljudmi. Do zadnjega je hodil v predavalnice, in ko mu to ni bilo več mogoče, je slušatelje klical na svoj dom, da jim še in še posreduje svojo znanost.

Posebno viden izraz pa je dobilo to pedagoško delo prof. Grivca v doktorskih disertacijah, ki so jih izbrani slušatelji izdelali pod njegovim vodstvom. Izmed 60 doktorskih disertacij Teol. fakultete v Ljubljani jih je skoro ena šestina iz stroke prof. Grivca. Navedimo vsaj nekatere: P. Tomaž Kurent O. Cist, je imel za predmet disertacije Nauk sv. Cirila in Metodija o cerkvenem prvenstvu (1936) Janez Oražem je spisal disertacijo Nauk Apostolskih del o Cerkvi (1942). Franc Gnidovec, Grivčev ožji rojak, je izdelal disertacijo Vpliv sv. Gregorija Nacianškega na sv. Cirila in

Metoda (1942); Janez Vodopivec je promoviral na podlagi disertacije Krščanstvo in Cerkev pri Nikolaju Berdjajevu (1942); Stanko Perčič je branil disertacijo Dejstvo Cerkve — Katoliško dejstvo (1954); P. Vitomir Slugič je sestavil disertacijo Znaci Crkve i njihova primjena na istočne odijelene kršćane (1956); Fr. Perko pa je pod vodstvom prof. Grivca izdelal disertacijo Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (1963). Že iz naslovov disertacij je vidno, kako prof. Grivec zagona polnega iskanja resnice s sondo kritike ni hranil le za sebe, ampak je za njega in za ista področja znal navdušiti tudi svoje slušatelje, ki naj obenem s celo fakulteto nadaljujejo njegovo delo.

Božja Previdnost je prof. in apost. protonotarju dr. F. Grivcu izpolnila mnogo želja. Ena izmed njih, in kako razumljiva, je bila, da bi bilo njegovo znanstveno delo znano in priznано. Omogočila mu je, da je v dobrih materialnih pogojih in zdravju dočakal skoro 85 let. Dočakal pa je predvsem to, da je mogel vse to, kar je dognal, tudi sistematično urediti in v končnih oblikah predstaviti doma in na tujem. Bilo mu je dano, da so popravki v življenjepisu svetih bratov prišli celo v duhovniški brevir (nove lekcije II. nočna za praznik sv. Cirila in Metoda so njegovo delo!) in tako do vseh tistih krogov, ki so ga dolžni moliti. Mednarodni javnosti je mogel v nemški knjigi o sv. Cirilu in Metodu posredovati njun svetniški lik v znanstvenem okviru, ki naj ga utemelji in mu ohrani veljavo in moč. Isto je za svoje ožje rojake storil prav tako v knjigi o sv. Cirilu in Metodu, ki je izšla za njun jubilej. Jugoslovanski katoliški javnosti je mogel posredovati sistematično urejena dognanja v »Pastirskemu pismu katoliških škofov za leto 1963 o slovanskih blagovestnikih sv. Cirila in Metodu«, ki ga je sestavil sam. Dobrim preprostim vernikom, pa je svoja spoznanja in dognanja, svoje prošnje in vabila predložil v šmarnicah za jubilejno leto 1963, ki imajo naslov »Sv. Ciril in Metod, Marijina častilca.« Le kdo je tako do konca in s tolikim zadoščenjem prehodil svojo znanstveno pot kakor prof. dr. Grivec?

V prav posebno uteho pa je moralo biti prof. Grivcu dejstvo, da je idejo zedinjenja z ločenimi vzhodnimi brati na posebno slovesen način vzela za svoj program cela Cerkev, ki se je prav v zadnjih letih Grivčevega življenja pripravljala na II. vatičanski cerkveni zbor, ki se je 11. okt. 1962 tudi v resnici začel. Ta zbor naj bi bil po besedah Janeza XXIII. »povabilo ločenim bratom, ki se dičijo s krščanskim imenom, naj se vrnejo k vesoljni čredi, katere vodstvo in varstvo je z jasnim sklepom svoje volje Kristus izročil blaženemu Petru« (AAS LI, 300 sl). Kako mu je moralo biti pri srcu, ko je bral o ekumenskih ciljnih cerkvenega zbora, o zastopnikih ločenih cerkva, ki na njem sodelujejo, o slovanskih bogoslužjih na koncilu in o rastočem češčenju, ki sta ga bila deležna sv. Ciril in Metod. Ali ni bilo vse to kakor vzvišeno potrjeno njegovih idealov in prizadevanj zanje, kakor vzvišeno zadoščenje za vse, kar je moral v borbi zanje kdaj prestat?



# Ob življenskem delu Josipa Jeraja

Anton Trstenjak

Naslednje vrste pišem s posebnim spoštovanjem do moža, ki je svojo prvo knjigo naslovil: »Vzor — človek ali osebnost kot ideal«, kakršnega je v vsem svojem neutrudnem delu in asketskem življenju dosledno uresničeval; ki je znal na sredi ulice tavajočega študenta na mah pobrati in dvigniti, da je zablestel; ki je v prvem desetletju po prvi svetovni vojni razgibal malone vso, zlasti dijaško mladino v Sloveniji; ki je s svojim prosvetno vzgojnim prizadevanjem in idejnim zanosom vse sloje ljudstva kmalu tako navdušil, da bi bil pred kakšnimi tridesetimi leti nedvomno oklican za škofa, če bi bil živel v časih Svetega Ambrozija; ki pa je s svojimi članki in razpravami samostojno posegal v takrat aktualna ljudsko in državljansko vzgojna, kulturna in sociološka vprašanja tako, da je poleg A. Ušeničnika in A. Gosarja zavzemal mesto enega naših najvidnejših sociologov med obema vojnama in da so ga zlasti Hrvati in Srbi prištevali med najsamostojnejše pedagoške pisce v stari Jugoslaviji.

Kdor danes po več ko štiridesetih ali vsaj petindvajsetih letih, odkar so izšle Jerajeve knjige, prebira njihovo vsebino, dobi sicer vtis, kakršnega dobimo po toliki časovni razdalji redno tudi pri drugih avtorjih, da je marsikaj že docela neaktualno in sodi samo še v polpreteklo zgodovino, kar velja zlasti za njegove sociološke razprave, vendar pa lahko obenem ugotovi vsaj dve ali tri zanimive poteze na vsem njegovem literarnem delu.

Predvsem je zanimivo ugotoviti, da je J. Jeraj citiral le malo avtorjev in še tiste redkokdaj. Poznavalci njegovega dela, ki so z njim ožje sodelovali, izrecno naglašajo, da je malo bral. Morda je bilo to malce v zvezi z njegovo akademsko in znanstveno formacijo.<sup>1</sup> Vendar pravi razlog ni v tem, kajti Jeraj je bil kulturno zgodovinsko in filozofsko sociološko zelo dobro razgledan, ker je stalno bral prav tiste revije, kakor npr. Hochland, ki so nudile naj sodobnejšo razgledanost, in tiste mislece, ki so bili v ospredju takratnega zanimanja (M. Scheler, Tönnies, Vierkandt, O. Spann, Hohoff, Orel, Schilling, Sombart, Spranger, med moralisti pa zlasti Pesch, Cathrein idr.). Pravi razlog, zakaj je malo bral in še manj citiral, je potemtakem iskati v njegovi osebnosti in usmerjenosti. V njem je bilo veliko stvariteljske sile. Vsaka ideja, ki jo je srečal v knjigi ali v osebnem

<sup>1</sup> Josip (ali tudi Jože) Jeraj se je rodil 16. februarja 1892 v Rečici ob Savinji (oče Matija, mati rojena Petrin), gimnazijo je končal v Celju (1903—11), bogoslovje v Mariboru (1915), nadaljeval študije na teološki fakulteti v Gradcu, kjer je promoviral za doktorja teologije l. 1917 na podlagi disertacije »Ist das Deuteronomium zur Zeit des Königs Josias und der Priesterkodex in nach-exilischer Zeit verfasst?« Po kaplanovanju v Celju in Žalcu je bil l. 1919 (l. 10.) imenovan za profesorja moralne teologije v Mariboru, kar je ostal do nacističnega izgnanstva l. 1941, ki ga je preživel (po zaporu v Mariboru in Brestanici) v Slav. Požegi in Zemunu; leta 1946 (7. IX.) pa je dobil imenovanje za rednega univerzitetnega profesorja na Teološki fakulteti (na stolici za moraliko) v Ljubljani, kjer je predaval (tudi po upokojitvi 1952) do svoje smrti 19. januarja 1964.

razgovoru, se je v njem plodno razživila, dobila nove oblike in izzvala samostojne pobude, bila mu je tako rekoč samo asociacijski sprožilec za lastno razmišljanje in nove zamisli, ki jih ni bilo nikjer zapisanih.

V njem je bila tipična miselnost ideologa, zlasti če pri tem upoštevamo še eno značilno potezo njegovega načina mišljenja, to je sintetičnost. Jeraj je bil izrazit sintetični, nikakor analitični mislec. Kdor bi ocenjeval njegovo delo s stališča analitične miselnosti, bi hočeš nočeš videl v njem »površnost«, kakor se je nekoč neki njegov kolega izrazil, in bi mu s tem delal krivico, kajti sintetična miselnost se ravno v tem razlikuje od analitične, da se ne ustavlja pri podrobni analizi posameznih mislecev in misli, marveč ji gre prvenstveno za sintezo idej, da spozna miselne tokove in njihove smeri, da ustvari nekako filozofijo kulture in zgodovine, ker le tako si dobi potrebno osnovo za ideološko usmerjanje. Zato je vsak ideolog, in to je bil Jeraj v prvi vrsti, šele potem strokovnjak v šolskem pomenu besede, predstavnik sintetične miselnosti.

Pri vsem tem je bil Jeraj dokaj samonikel, izviren, kar mora biti vsak ideolog, če hoče pritegovati množice nase in jim usmerjati misli. Prav v tem je bila njegova posebna moč. Čeprav ni bil »govornik«, je vendar že po nekaj stavkih vsako še tako vsakdanjo temo tako po svoje zaobrnil, polagal vanjo novo vsebino in odkrival v njej do tedaj nepoznani svet, da je mlade poslušavce na mah pritegnil v svoj miselni magnetni krog. Z lahkoto je kombiniral čisto filozofske misli s sociološkimi, moralno pedagoškimi in teološkimi ter jih postavljaj v konkretno situacijo družine, šole, vaške, narodne in državne skupnosti, vse pa je hkrati osvetljeval v luči zgodovine. Čeprav ni bil sistematik, bi se morda kljub temu dalo ob skrbni analizi prikazati kar čedno stavbo njegovih lastnih zamisli, zlasti tistih, ki jih je razgrnil v svoji Državlanski vzgoji in v Naši vasi kot posebni »vedi o vasi«.<sup>2</sup>

Končno pa ob splošnem pregledu na njegovo delo ne smemo prezreti še ene zanimive poteze: čeprav se je v svojih razpravah in člankih spuščal na številna, na videz kar dispartatna področja, pa je ob natančnejšem branju povsod lahko prepoznati skupni votek in skupno gonilno silo, ki je bila v moralni filozofiji in teologiji; iz vseh njegovih spisov govori moralist. Jeraj se v vsem svojem delu ni nikoli prav oddaljil od svoje stroke, ki jo je zastopal kot profesor, čeprav na prvi pogled napravi prav nasprotni vtis, kakor da se je z vsem pečal, samo z moralno teologijo ne. Kdor bi mu kaj takega očital, bi s tem nehote pokazal, da vidi bistvo moralne teologije v kazuistiki, kar pa naš Jeraj res ni bil.<sup>3</sup> In ravno to mu moramo šteti v dobro, kajti kazuistika je za moralno teologijo tako rekoč samo skelet, da se izražamo v prisposodbi stoikov, medtem ko mora živa krščanska moralka iti preko golih meja dovoljenosti in nedovolje-

<sup>2</sup> V tej zvezi se spomnim, kako mi je pred približno 25-imi leti prof. Amato Masnovi, tedaj glavni predstavnik krščanske filozofije na Katoliški univerzi v Milanu, pripovedoval, da je pri njem delala o Alešu Ušeničniku doktorsko disertacijo neka Slovenka-redovnica, a ni uspela, po njegovem mnenju zato ne, ker da »v Ušeničniku ni našla dovolj izvirmih misli, o katerih bi se dalo napisati celo razpravo«.

<sup>3</sup> Čeprav je zanimivo, da je Jeraj prav v zadnjih letih, ko je zdravstveno že hudo pešal, najraje imel s svojimi slušatelji prav ure kazuistike, kjer je reševal z njimi »kazuse«.

nosti dejanj in kazati ljudem vzore, s čimer nehote prehaja že v območje vzgoje in njene vede — pedagogike v najširšem smislu besede; in to je delal Jeraj ves in povsod, v pisani in govornjeni besedi.

Posamezna področja, na katera se je razprostiralo Jerajevo udejstvovanje, pa bi mogli nakazati predvsem v petih smereh: mladinsko gibanje, ljudska prosveta, narodna vzgoja, socialno vprašanje in etično filozofska vprašanja.

Ob razsulu stare Avstrije je bil Jeraj ravnokar »narejen«<sup>1</sup> človek, sveže nastavljen profesor, zato ga je val povojnega katoliškega mladinskega gibanja, ki je v Nemčiji nastalo kot odpor proti porazu v prvi svetovni vojni, zajel že med »voditelji«, medtem ko so se le nekaj let mlajši univerzitetni študentje in gimnazijci višješolci znašli še med »mladinci«. To časovno zgodovinsko mesto, ko se je med takratnimi mladimi znašel kot biološko za pol generacije starejši, mu je nehote določalo kar edinstveno posredovalno vlogo med mladimi in starimi. Bil je nedvomno med prvimi, ki so ideje nemškega Guardinijevega mladinskega gibanja prenašali na slovenska tla in jim vdihovali slovenskega duha. Zato je veljal prva leta kar za voditelja slovenskega mladinstva, vendar pa je bil to samo prvi čas kot pobudnik, ker se je že v letih 1924 do 1926 njegovo delo in zanimanje obračalo stran od dijaštva k kmečki in delavski mladini. Sam mi je še v zadnjih letih ponovno zatrjeval, da mu je nekako žal za ta korak, ko je tako rekoč prostovoljno prenehal z vlogo ideologa in voditelja mladinske struje v takratnem slovenskem dijaštvu, ki odslej ni imelo med starejšimi nikogar, da bi bil zavzemal vsaj približno vlogo, kakor jo je predstavljal in ohranil vse do danes Romano Guardini pri nemških mladincih.

Zanimiva je pri tem okoliščina, da Jeraj v svojih člankih, ki jih je priobčil v Socialni misli (1926): Naše mladinsko gibanje in Nova mladina (1927), nikjer ne omenja R. Guardinija, čeprav se dobro spominjam, da ga je v svojih predavanjih ponovno omenjal. V tej zvezi je prav tako zanimivo, kako se razlikuje Jerajev slog, ko piše o mladinstvu, od sloga mladincev samih, ki se l. 1925 tudi v Socialni misli izražajo o sebi in mladinstvu (B. Vodušek, Dora Pegam-Vodnikova, Franjo Čibej, Vilko Fajdiga, Aleš Stanovnik, Tomaž Furlan, Edvard Kocbek in M. Miklavčič). Vsi ti govore o mladinskem gibanju v prvi osebi, Jeraj pa v tretji, čeprav ga prav tako vneto zagovarja.

Jeraj je dal mladinskemu gibanju docela slovensko nacionalno vsebino. V nemškem mladinskem gibanju je bila poudarjena nacionalna smer bolj izraz resentimenta po izgubljeni vojni, pri Slovencih pa je po razpadu Avstrije in ustanovitvi nacionalne države pomenilo spontan, povsem pozitiven odziv; bilo je treba samo nekoga, ki je mladino v tistih letih opozoril, naj se zave svojega slovenskega bistva, naj začne živeti iz lastne zgodovine in izročila, naj najde svoj slovenski značaj, naj prisluhne ljudski duši, kakor se izraža v ljudski pesmi, šegah in običajih. To navdušenje za romantiko je Jeraj koristno povzel po nemškem mladinskem gibanju, ki pa ji je znal vdahniti pristno slovensko življenje. To romantično razpoloženje s klicem »nazaj k naravi«<sup>2</sup> in njeni pristnosti in neposrednosti z bojem »proti okostenelosti in formalizmu«<sup>3</sup> je znal Jeraj spremeniti v pravi val navdušenja, pri čemer je zlasti poudarjal kmečki izvor

slovenskega ljudstva, naravno nepokvarjenost in lepoto kmečkega dela in življenja, zdravje kmečke družine in vrednote vaškega občestva v nasprotju do izkoreninjenega, od ljudstva in narave odtujenega načina življenja meščana, zlasti pa industrijskega delavstva. Zanimivo je, da Jeraj ni polagal važnosti na tisto stran mladinskega gibanja, ki je bila pri Guardiniju najmočnejša in ki je rodila tam trajne sadove, namreč liturgična miselnost. Prav to pa so močno gojili ljubljanski mladinci: J. Pogačnik, Vital Vodušek, M. Dokler idr., ki so se neposredno oplajali ob Guardinijevih delih. »Romantična usmerjenost« sama pa je zlasti v Mariboru po nekaj letih naletela na močno kritiko, ko so prav Jerajevi levo usmerjeni učenci začeli ugovarjati, da z romantiko ne moremo reševati socialnega vprašanja, še manj pa zanikati železobetonske resničnosti industrializacije in njenega vpliva na način človeškega življenja in mišljenja. Ta kritika je imela za posledico, da je Jeraj čutil potrebo, da se je še intenzivneje spoprijel s sociološkimi vprašanji, kot se je bil tako že poprej.

Mladinci so bili proti »formam« in zato proti organizacijam, kar je bilo najbolj razumljivo pri Nemcih, medtem ko je bilo pri nas manj utemeljeno in zato pri takratni mladini morda bolj »afektirano«, »uvoženo« iz tujine, kakor pa resnično iz potrebe rojeno in doživeto, kajti slovenski, v osnovi in vsem razvoju pretežno kmečki živelj za tak nastop ni dajal dovolj podlage. In zanimivo je, da prav v tej potezi Jeraj mladinstvu ni sledil: bil je preveč pristno slovensko usmerjen, predobro je čutil, da samostojno »mlad« slovenski narod nima preveč form, ampak kvečjemu premalo organizatorne opore; razen tega je bil tudi sam osebno izrazito organizatorska narava, čeprav se v nobeni organizaciji ni nikoli postavljaj na vidna mesta, vedno je bil kot ideolog nekako v ozadju. Vendar pa moram pripomniti, da ni imel nikoli smisla za politično delo, zato tudi ni imel s političnimi osebnostmi ožjih osebnih stikov.

S tem smo že nakazali, kako se je naše mladinsko gibanje v Ljubljani v smeri liturgične, v Mariboru pa socialistične miselnosti Jerajevim prvotnim pobudam nekako odtegnilo in da se je sam po lastnem nag-njenju »ob skrivnih virih«, ki jih je odkril v kmečkem življu, njegovem izročilu in še nepokvarjenih fizičnih in moralnih silah obrnil k delu za ljudsko prosveto, kjer se je z vso svojo erudicijo, osebnim idealizmom in romantičnim optimizmom trudil za celokupni »narodni prerod« ne le kmečke, marveč na enakih osnovah tudi delavske mladine. To so bila leta mladinskih (1924), delavskih (1925) in kmečkih (1926) dnevov v Mariboru, katerih ideološki, nikakor pa ne organizatorni pobudnik in nosilec je bil predvsem Jeraj sam s svojo bogato idejno iniciativnostjo. To so bili časi posebnih »dekliških« in »fantovskih« dnevov in dijaških tečajev na gori Oljki in v Stični (1926), kjer je Jeraj sodeloval še vedno kot eden glavnih idejnih usmerjevalcev. V širokem razdobju se je v tej smeri razpisal kot avtor »dekliške knjige« Kadar rožice cveto (1926) in »Vzorov slovenskih fantov« (1937), vmes pa je plejada člankov in razprav o »versko nravnem preporodu«, »o obnovitvi delavske stanovske kulture«, »vprašanju moderne stanovske kulture« (Socialna misel), dalje o »fantovski samovzgoji«, »kmetškem stanu kot jedru narodne omike« (Naš dom), o »prerodu človeštva in Slovanstvu« (Čas), da omenim vsaj nekaj primerov, vmes pa

cele knjige o »Državlanski vzgoji«, Duševni podobi mladosti«, »Socialnem vprašanju«, »Sociologiji« in, morda njegovo najboljšo delo, »Naša vas«, ki jo je zasnoval kot posebni »oris vede o vasi«.

V vsem tem svojem delu se razodeva Jeraj kot izrazit »ljudski prosvetar«, ki je postavil vse svoje prosvetno, ljudsko izobraževalno prizadevanje na podlago »stanovske kulture«. **Stanovska kultura** je pri Jeraju tako rekoč **ključni pojem** vse njegove ljudsko izobraževalne zamisli in prizadevanja. Pri tem skuša tudi vse druge stanove, in to z vseh strani (znanosti, umetnosti, pesmi, zgodovine, ljudskih šeg in navad, gospodarskih in organizatorskih enot itd.), opozoriti in pritegniti k skupnim »skrivnim virom« blagostanja in srečnega sožitja, ki jih po njegovem čuva predvsem kmečka družina v sredi vaškega občestva. »Življenjske skupnosti, ki jo ima naša kmečka vas in naše še nepokvarjene kmečke družine, pogrešamo tako zelo v mestih in industrijskih centrih, kjer so zavladali v najnovejšem času čisto drugačni življenjski nazori, kot jih ima naša vas. Namesto iskrenosti in ljubezni vidimo na vsej črti razsajati nenasitno sebičnost in pohlep po denarju in uživanju. Drug drugemu škodovati, izkoristiti delavca, to je mišljenje mest. Izraža se v kapitalizmu in njegovih nečloveških metodah. Zato življenje ni več prijetno... V mestu ne velja načelo medsebojne pomoči, temveč divje konkurence. V mestih ne držijo ljudje skupaj, temveč živi vsak za sebe. Nimajo več skupnih praznikov, ne skupnih običajev, vse je pokvarjeno po konvencionalnosti... Družina je postala namesto organske zajednice čisto navadno društvo, kjer ni več medsebojnega zaupanja, temveč samo začasna skupnost interesov.«<sup>4</sup>

Čeprav je taka črna bela kontrapozicija možna samo na podlagi enostranskega idealiziranja vasi in kmečke družine, vendar vsebuje globoko in zdravo jedro resnice in prav v tem resničnem jedru je iskati vzroka, zakaj je s tako miselnostjo uspel navdušiti široke množice in posamezne izobražence. Pri tem je še posebej opozarjal na poglobitev kmečke zavesti in tradicije posameznih družin, ki naj bi si oskrbele rodovnike in družinske kronike, ki naj bi segale s svojimi podatki čim dalje v zgodovinsko preteklost. Tako je hotel v ljudeh vzbuditi pristen, zgodovinsko in osebno utemeljen kmečko rodbinski ponos, nekako »aristokratsko« kmečko mišljenje v najčistejšem, nekonvencionalnem pomenu besede. Spominjam se še dobro, da so dijaki prihajali na svoje domove in v počitnicah pisali »družinske kronike«, za katere jih je navdušil prof. J. Jeraj.<sup>5</sup> Kako važen za uspešno vzgojo in razvoj osebnosti je ravno zdrav, nekako »aristokratski« duh, ki naj bi ga gojil v sebi vsak človek, tudi če izvira iz še tako preprostih in skromnih gospodarsko socialnih razmer, ni treba vzgojitelju in psihologu še posebej dokazovati, saj ima vsak vzgojitelj ravno v tem glavno težo vzgojnega dela: kako mladega človeka »dvigati« iz prostaštva do zavesti osebne časti in dostojanstva, ki mu ne dovoljuje neplemenitih, sramotnih in nenravnih dejanj in mišljenja.

<sup>4</sup> Ob skrivnih virih, Maribor 1924, 70.

<sup>5</sup> Pri Kanadčanih francoskega porekla sem (v provinci Quebec) povsod naletel na družinske rodovnike, ki jih imajo kot svoj ponos uokvirjene na steni v svojih stanovanjih, da tako dokažejo, da so »pravi« Francozi, izvirajoči po svojih prednikih iz skupne domovine — Francije.

Z opozarjanjem na družinski rodovnik in kroniko pa je hotel obenem poglobiti v ljudeh slovensko narodno zavest in ponos. Jeraj je izhajal iz tiste generacije, ki se je šolala v zadnjem desetletju stare Avstrije in je kot tak — podobno kakor večina njegovih sovrstnikov — bil močno nacionalno slovensko in preko slovenstva tudi jugoslovansko usmerjen. Njegova ljudsko prosvetna ideologija je izrazito nacionalno slovensko in jugoslovansko usmerjena. Tega sodobna mladina ne čuti več tako močno, ker se ji dozdeva slovenska in jugoslovanska stvarnost kot nekaj samo ob sebi umevnega. Borci iz prve in posebej še iz druge svetovne vojne pa so se vedno zavedali, da jim svoboda ni bila »podarjena«, marveč priborjena in da zato prosveta in kultura nista nekaj splošnega in abstraktnega, marveč živ izraz in sestavina lastnega naroda, sad in dar njegove svobode.

Jeraj pa ni bil samo ljudski prosvetar, marveč obenem tudi ljudski vzgojitelj. Ljudska prosveta ali omika mu je služila za podlago ljudske vzgoje. Pravzaprav ni bil toliko vzgojitelj, kolikor je bil ljudski vzgojeslovec. Dobro se je zavedal, da je ljudska vzgoja tem uspešnejša, čim višja je omika širših ljudskih množic. To misel je postopno vedno bolj razvijal in teoretično utemeljeval ter poglobljal. Tako je Jeraj-moralist prav kot vzgojeslovec dosegel največje uspehe in ustvaril svoja najboljša dela. Kakor mu je bil pri ljudski vzgoji »ključni pojem« stanovska kultura, tako mu je pri ljudsko pedagoškem prizadevanju **ključni pojem občestvo**.

Sam pravi, da je pojem občestva povzel po Ferdinandu Tönniesu in Alfredu Vierkandtu.<sup>6</sup> Sicer pa je to razlikovanje med družbo in občestvo sistematično uvajal tudi Othmar Spann. Zanimivo pa je, da je bil pojem občestva prav tako zelo domač pri Romanu Guardiniju; in zopet je zanimivo, da Jeraj v zvezi s pojmom občestva nikjer ne omenja Guardinija, čeprav je bil ta pojem v krogih mladinskega gibanja postal že kar obrabljena krilatca.

Razlika med družbo in občestvom je po tem pojmovanju v tem, da je prva nekako zgolj zunanja, recimo mehanska združitev večjega števila posameznikov, medtem ko je občestvo naravna, zato nekako organska povezava ljudi med seboj; prve družbi bolj racionalna uvidevnost, druge pa naravna nagnjenja medsebojne privlačnosti, ljubezni in sočutja; zato prva slej ko prej teži v individualistični razkroj, ali pa v skrajni kolektivism, medtem ko pomeni občestvo naravno ravnovesje med obema; prva je utemeljena predvsem na individuu, druga pa na osebnosti, ki kot taka že sama v sebi vključuje in v harmonično celoto združuje individualno in socialno prvino človeške narave.

Jeraj je pojem občestva, njegov obseg in vsebino, razširil na celotno območje ljudskega vzgojeslovja; kar celo »hierarhijo občestev« razlikuje. Osnovno občestvo je družina kot nesporno naravna družba, ki jo ustvarja in veže najmočnejše čustvo — ljubezen. Ta pojem družinskega občestva vključuje tudi posle, ki so bili nekoč člani družine in so kmečkega gospodarja in gospodinjo redno imenovali »oče« in »mati«. Etos občestva pa obsega tudi ljudi, ki so trajno zaposleni pri istem delu in so tako v službi istega skupnega cilja, v tem smislu govorimo o posebnem delovnem ob-

<sup>6</sup> Gl. Sociologija, Maribor 1932, 81; in Naša vas, Ljubljana 1933, 65—75.

čestvu. Na deželi, kjer žive ljudje skupno v večjem naselju, govorimo prav tako o vaškem občestvu, ki ima pri nas in drugod že svoje posebne, stoletne patriarhalne tradicije, šege in navade. Vsi trije vidiki pa lahko zopet v širšem ali ožjem krogu združujejo ljudi v občestvo medsebojne pomoči.<sup>7</sup> Ko gre za izobrazbo in šolo, naj bi se tudi ta razvijala v pravo občestveno šolo, kjer naj bi otrok ob učiteljevem očetovskem in učiteljičinem materinskem odnosu vdihaval družinsko ozračje in doživljal družinsko domačnost, ki mu daje veselje do šole in ljubezen do domovine. Preko tega naj bi med ljudmi rasla vedno bolj tudi širša zavest socialnega občestva, v katerem ljudje čutijo skupno usodno povezavo, ki jih družijo v večje enote. Zato naj bi se gojila preko družinske, delovne, šolske in socialne občestvene zavesti tudi občinska občestvena skupnost, ki je nekaka predstopnja državljanske zavesti z narodnim (nacionalnim) občestvom in domovinskim občestvenim etosom.

Pri tem je vzgoja notranje povezana tudi z ljudsko prosvetno osnovo — s stanovsko kulturo; šola in vzgoja mora otroku vcepljati veselje do stanu, iz katerega otrok izhaja: kmečkemu do kmečkega, obrtniškega do obrtniškega, delavskemu do delavskega. Stanovski etos mora biti hkrati vzgojni, le tako je dana prava podlaga, na kateri je mogoče vzgajati iz občestva za občestvo.

Jeraj je prvi med Slovenci, in menda sploh v stari Jugoslaviji, v svojih pedagoških spisih, zlasti v knjigah »Državljska vzgoja« in »Narodni prerod« sistematično opozarjal na pomen državljanske vzgoje, kako naj se preko vseh osnovnih naravnih občestev v otroku pogloblja domovinski čut in ljubezen do »očetnjave«. Pri tem ni govoril samo na splošno, ampak je konkretno, zlasti z zgodovinskimi razlogi, navajal k slovenski in jugoslovanski narodni in državni zavesti.

S temi svojimi mislimi je oral ledino na pedagoškem področju, kamor do tedaj poklicni pedagogi strokovnjaki niso sistematično posegali, zato pa je tudi nehote obrnil nase pozornost poklicnih vzgojeslovcev po vsej državi; njegove knjige so citirali in upoštevali povsod. Kako so ga cenili, sem videl ob priložnosti 1. sestanka jugoslovanskih psihologov v Zagrebu l. 1953, ko so me razni starejši tovariši iz Zagreba in Beograda spraševali za profesorjem Jerajem in njegovim zdravstvenim stanjem in »če še kaj dela«; pri tem so bili polni priznanj za njegovo delo na področju socialne in nacionalne vzgoje med obema vojnama.

Posebno pozornost je vzbudila poleg že omenjene »Državljske vzgoje« njegova knjiga »Naša vas«, ki jo upravičeno imenuje »oris vede o vasi«, kajti v tem delu je prvi med Jugoslovani sistematično razvil vaško »kulturo, sociologijo, psihologijo in pedagogiko«. Do tedaj so se pedagogi pečali izključno s »šolsko pedagogiko« v ožjem pomenu, razen tega z mladinsko in pedagoško psihologijo, niso pa posegali v konkretne družbene kroge, kakor je vas, preko nje pa narod in država. Pomen tega dela se je videl tudi iz dveh zgolj zunanjih okoliščin: izdala ga je Slovenska šolska matica, ki si je tako prisvojila tudi to problematiko kot svojo obligatorno področje, predgovor pa mu je napisal profesor dr. Karl Ozvald, ki je bil takrat redni profesor pedagogike na ljubljanskem vseučilišču.

<sup>7</sup> Državljska vzgoja, Maribor 1926, 57 sl.

Prof. Ozvald je postal pozoren na Jeraja že ob njegovem delu »Duševna podoba mladosti«, v katerem je videl nekaj podobnega, kakor je bila njegova knjiga »Duševna rast otroka in mladostnika«. Tudi s to psihologijo, ki pa bolj spominja na L. Boppa, Das Jugenalter und sein Sinn, čeprav je tu dejansko pod vplivom Sprangerja, si je Jeraj pridobil simpatije med pedagoškimi delavci. To Jerajevo delo je obenem sad njegovega zanimanja za mladinsko gibanje.

Izrazito nacionalna, in še posebej slovenska in jugoslovanska usmerjenost njegove pedagoške dejavnosti je vedno bolj silila, da je nacionalno zavest utrjeval tudi z zgodovinskimi razlogi, v luči zgodovine. Ponovno je poudarjal, da so žal vse naše dotedanje zgodovine pisane sicer v slovenskem jeziku, a v nemškem duhu, in če že ne v nemškem duhu, pa vsaj v nemški perspektivi, kajti vsi naši starejši zgodovinarji so bili šolani na nemških vseučiliščih. Zato se je lotil cerkvene zgodovine, ki jo je na učiteljišču pri šolskih sestrah v Mariboru predaval skozi dve desetletji, da bi jo prikazal »z domorodnega vidika«. Izrecno pravi, da s tem ni hotel postati »zgodovinar«, marveč da je to storil zgolj kot pedagog, da bi pokazal, kako naj bi tudi cerkvenozgodovinski pouk pomagal pri uspešni narodni in državljski vzgoji. Čeprav je bilo to podjetje gotovo najbolj tvegano, kar je kdaj podvzel, ker mu je s strani poklicnih zgodovinarjev naprtilo očitke nestrokovnosti, vendar je celo s tem delom imel kar nepričakovan uspeh: prof. dr. Kniewald v Zagrebu je bil nad delom tako navdušen, da je oskrbel hrvatski prevod; ne morem pa ugotoviti, ali je ta prevod izšel tudi v tisku ali ne.

Vsekakor je bilo potrebno, da smo Jerajevo »Cerkveno zgodovino« omenili v zvezi z njegovo pedagoško dejavnostjo in pedagoškimi spisi, ne pa morda kot samostojno panogo udejstvovanja, kajti le tako smo jo mogli pravično oceniti in jo prikazati kot harmonični, sestavni del Jerajevega moralno pedagoškega prizadevanja.<sup>8</sup> To je tem bolj prepričljivo, ker je tudi njegova knjižica »Slovenci in Jugoslavija« s podnaslovom »ljudska državljanska vzgoja«, pisana z istim namenom in podobno s pretežno zgodovinsko snovjo, tako da človek, ki pozna samo naslov knjige, pričakuje v njej nekaj povsem drugega, kot pa na svoje nemajhno začudenje v njej dejansko najde.

Že dosedanja tri glavna področja Jerajevega zanimanja in usmerjenosti v delu jasno kažejo, da v ves ta kulturno in nacionalno prosvetni in pedagoški okvir nujno sodi kot integralna sestavina tudi zanimanje za socialno vprašanje in obravnavanje socioloških problemov, ki so po razsulu stare Avstrije in ob nastanku Jugoslavije postajali vse bolj pereči tudi v naši ožji domovini.

Jeraj je bil že tudi čisto osebno po svojem zanimanju in čutenju socialno usmerjen in so ga zato socialni problemi od vsega početka zanimali, zlasti tisti, ki so ožje zadevali prav naše slovensko ljudstvo, kakor je vprašanje alkoholizma, ki mu je kot »socialno kulturnemu« vprašanju posvetil celo razpravo v Socialni misli že leta 1923. Že prve pedagoške razprave, ki so izšle v času »Vzor-človeka« leta 1922, so se nanašale na

<sup>8</sup> Prav trdo delo na cerkveni zgodovini mu je, kakor se je sam izrazil, za vedno skrhalo zdravje, tako da je bil celih 30 let stalno nevarno bolan na ledvicah, z visokim krvnim pritiskom.



»socialno vzgojo individua«; njegova pedagogika ni bila nikoli »individualistična«. Celo Cerkev je obravnaval »kot etično socialni problem«, vse v Socialni misli.

Zanimivo je, da je Jeraj svojo prvo razpravo, ki jo je objavil v Času že leta 1918, torej leto prej, preden je postal profesor, posvetil pravno moralnemu vprašanju: »Mednarodno pravo in moderna pravna veda«; kmalu nato pa pravtam razpravo »Morala in politika«; tako da se je habitiral za profesorja pravzaprav s pravno etičnimi razpravami. Kdor pozna moralno teologijo, se tudi ne bu čudil, kajti traktat De septimo praecepto nima samo poglavja de contractibus, marveč je že v svojem temelju pravnega značaja, ker govori o pravicah in pravičnosti, o lastnini in posesti, o prestopkih zoper pravičnost itd. V zvezi s tem traktatom so neposredno tudi osnove, pravno etični temelji gospodarskega reda, ki pa je kot tak že sestavni del tega, kar imenujemo socialni red, okrog katerega se suče socialno vprašanje. Zato mora biti vsak moralist ne le tudi jurist, vsaj v okvirnem, načelnem znanju, marveč obenem sociolog. Sodobni moralist, ki bi ne bil vsaj delno tudi zavzet za socialno vprašanje in sociološke temelje moralke, bi bil na eno oko slep.

Kot sociolog je Jeraj odločno odklanjal kapitalizem v vseh svojih delih, kakor smo delno že omenili. Celo šolo kritizira kot proizvod kapitalizma: »Naša šola je proizvod kapitalizma, neke vrste duševna delavska fabrika, od osnovne šole do vseučilišča.«<sup>9</sup> Zagovarja stanovsko državo, krščanski solidarizem, pri čemer se opira na Pija XI. Quadragesimo anno, odklanja marksizem, a tudi korporacijski fašistični sistem.<sup>10</sup> Danes bi bil moral biti pod vplivom Janeza XXIII. in Pavla VI. že za nekaj pozicij »naprednejši«. Zanimivo je, da se ni pridružil niti tisti Marxovi tezi, da je delo edini vir vrednosti, ki so jo zagovarjali med drugimi tudi nekateri prominentni katoliški učenjaki, tomisti, kakor Orel, Hrovath O. P., Ude, dalje Hohoff, pri nas pa A. Tominec O. F. M.<sup>11</sup>). Prav glede te teze je imel s svojimi marksistično usmerjenimi učenci v Mariboru (J. Lampret, Fr. Smon, J. Brilej idr.) več let vztrajne diskusije; in njegovi glavni deli s tega področja, »Socialno vprašanje« in zlasti »Sociologija«, sta nemalo plod tega intenzivnega kontakta s takratno, socialno izredno razgibano generacijo bogoslovcev, potem pa tudi že samo bivših slušateljev. Ti njegovi slušatelji — »nasprotniki« pa so svojega profesorja, »odklonjenega ideologa«, osebno prav radi imeli, raje kot marsikaterega drugega, ki se za socialna vprašanja morda »iz previdnosti« ni zanimal in tako sploh ni mogel postati njihov »nasprotnik«; spoštovali so namreč pri tem njegovo iskreno ter neumorno prizadevanje, ki ga je v svoji osebni skromnosti združeval obenem s prepričevalno nesebičnostjo. Tako še danes priznavajo njegovo naprednost, ki je bila v tem, da je z vso zavzetostjo odpiral in skušal reševati probleme, za katere so bili drugi povsem gluhi.

Njegovo »Socialno vprašanje« odpira že marsikako vprašanje, ki jih še starejše podobne knjige pri nas niso videle, npr. stanovanjska kriza, viničarsko in izseljeniško vprašanje, vendar pa se ob tej knjigi čudim predvsem nemu: kako je mogel celotno delavsko vprašanje, kjer gre

<sup>9</sup> Državljska vzgoja, o. m. 45; gl. tudi Socialno vprašanje, o. m. 45.

<sup>10</sup> Sociologija, o. m. 184.

<sup>11</sup> Pravtam, 109.

prvenstveno za industrijsko delavstvo, zgrniti pod naslov »obrtniškega delavskega vprašanja«. Tu je namreč ponovno pokazal, da je v svoji težnji za dvig stanovske izobrazbe in vzgoje, z njo pa za uresničitev stanovske države, ki da je imela svojo enkratno relativno vzorno uresničitev že v srednjem veku, v svojem romantičnem navdušenju le vse preveč svaril pred nevarnostjo in posledicami industrializacije ter vprašanj, ki so z njo vezane, premalo pa upošteval, da je treba dejstvo industrializacije kratko in malo »vzeti na znanje« in na tej osnovi gledati v prihodnost, ne v preteklost, ter se spoprijeti z reševanjem socialnega vprašanja na najnovejši ravni, ki je pa seveda neprimerno zahtevnejša.

Po osvoboditvi se je Jeraj na ljubljanski teološki fakulteti pečal izključno z etično filozofskimi vprašanji; tudi tu je najraje posegal v zgodovino. Sicer je pa vse svoje življenje razodeval »filozofsko žilico«, čeprav je bila filozofska (akademska) formacija morda njegova najmanj močna stran. Prejšnja leta se je posebno zanimal za M. Schelerja, ki je bil v prvem desetletju po prvi svetovni vojni na višku svojega vpliva na sodobnike. Izsledok tega zanimanja je bila razprava o Schelerjevi vrednostni filozofiji v Spomenici, ki jo je mariborsko bogoslovje izdalo ob svoji 70-letnici 1929.

Kot profesor na ljubljanski teološki fakulteti pa se je pretežno pečal z raziskovanjem in analiziranjem etičnih nazorov pri starih Grkih. Tako je Jeraj, moralni teolog, zadnjih 18 let pretežno delal kot etični ali moralni filozof. Zanimivo je, da se je tudi tu poglobljal zopet v zgodovino; zgodovinske perspektive so mu bile pri vseh vprašanjih najljubše, nekako najbližje, čeprav so povprečnemu človeku navadno najbolj oddaljene. Razen tega je ravno v teh letih, ko so mu zaradi bolezni fizične sile že močno opešale, in ko mu je zmanjkalo socialno kulturno pozorišče, na katerem je delal pred drugo svetovno vojno, razvil še tisto lastnost, ki smo jo v vseh prejšnjih delih predvsem pogrešali: analitično silo in natančnost. Ko mu je polet duha opešal in usahnil mladostni vrecel smelih sintez in zanesenih miselnih kombinacij z vedno novimi načrti in pobudami, je ostal pred nami zamišljen in potrpežljiv analitik, ki se je ob grških tekstih sklanjal nad vekovitimi misleci, in pri vsakem posebej iskal ideam perennem etične dobrine in etičnega vzora.

Mož, ki je v ljudsko prosvetnem in vzgojnem prizadevanju zavestno usmerjal ljudi v prihodnost, se je vedno znova nekako podzavestno obračal obenem nazaj v preteklost, v kateri je odkrival pobudnike in vzornike za svoje zamisli, hkrati pa nehote tudi mejnike, ki so zakoličili daljave in smeri njegovemu idejnemu vzponu in zaupanju v prihodnost.

### Seznam Jerajevih del

#### I. Knjige in brošure:

1. Vzor-človek ali osebnost kot ideal. Maribor (Tiskarna sv. Cirila), 1922, 78 strani;
2. Ob skrivnih virih, Maribor (pravtam) 1924, 103 strani;
3. Narodni prerod, Maribor (Prosvetna knjižnica 1. zv.) 1925, 84 strani;
4. Delu slava delu čast (skupno s Šedivjem, Resmanom in drugimi), Maribor (Prosvetna knjižnica, 2. zv.) 1926, 84 strani;

5. Državljska vzgoja. Vzgojiteljem mladine. Maribor (samozaložba) 1926, 88 strani.
6. Kadar rožice cveto. Dekliška knjiga. Maribor (Cirilova knjižnica), 18. zv.) 1926, 66 strani;
7. Socialno vprašanje, Maribor (Tiskarna sv. Cirila) 1928, 212 strani;
8. Duševna podoba mladosti, Ljubljana (Slov. šolska matica), 1930, 235 strani;
9. Sociologija, Maribor (samozaložba) 1932, 188 strani;
10. Naša vas. Oris vede o vasi. Ljubljana (Slovenska šolska matica: priročna pedagoška knjižnica, zv. IX) 1933, 207 strani;
11. Cerkevna zgodovina. Oris z domorodnega vidika. Maribor (samozaložba) 1935, 288 strani;
12. Vzori slovenskih fantov, Ljubljana 1937, 68 strani; knjiga je brez letnice.
13. Slovenci in Jugoslavija — ljudska državljanska vzgoja. Maribor (Tiskarna sv. Cirila) 1940, 75 strani; knjiga je brez letnice;
14. Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije, Maribor (pravtam) 1941, 80 strani;
15. Koroški Slovenci (Prosvetna knjižnica, 1. in 2. izdaja) Maribor 1930, 16 strani (pod psevdonimom dr. J. Praznik);
16. Zadruge, temelj narodnega blagostanja, Maribor (Prosvetna knjižnica 5. zv. 1930, 16 strani, pod istim psevdonimom);
17. Slomšek in mladina, Maribor (Prosvetna knjižnica, 12. zv.) 1932, 16 strani (pod istim psevdonimom);

#### Neobjavljena dela v rokopisu:

18. Zgodovina grške in rimske etike; 343 tipkanih strani. (Ponudil jo je Slovenski Akademiji znanosti in umetnosti, leta 1955.)
19. Platon, Pirovanje ali pogovori o bistvu ljubezni (prevod z uvodno razpravo), 49 tipkanih strani.
20. Aristotel, 190 tipkanih strani.
21. Življenjski nauki blagovesti nove zaveze, neobjavljena razprava v tipkanem rokopisu, 165 strani.

#### II. Razprave in članki:

1. Mednarodno pravo in moderna pravna veda, Čas, 12 (1918), 167—173;
2. Morala in politika, Čas, 12 (1918), 209—216 in 269—277;
3. Socialna vzgoja individua, Socialna misel, 1 (1922), 269—273;
4. Socialno načelo in državna vzgoja, Socialna misel, 2 (1923), 16—20;
5. Alkoholno vprašanje s socialno kulturnega vidika, Socialna misel, 2 (1923), 33—39;
6. Ustavni problemi naše države, Socialna misel, 2 (1923), 129—136;
7. Problemi našega orlovstva, Socialna misel, 2 (1923), 208—210;
8. Misli o jugoslovanskem nacionalizmu, Socialna misel, 3 (1924), 57—62;
9. Štajerski značaj, Socialna misel, 3 (1924), 139—144;
10. Anketa o versko nravnem prepovedu, Socialna misel, 3 (1924), 188—192;
11. Prerod človeštva in Slovanstvo, Čas, 18 (1923—24), 165—275;
12. Kulturne naloge jugoslovanstva, Socialna misel, 4 (1925), 52—57; 86—88, 158—164;
13. O obnovitvi delavske stanovske kulture, Socialna misel, 4 (1925), 115 sl.;
14. Reforma naše šole, Slovenski učitelj, 26 (1925), 138—142;
15. Vprašanja moderne stanovske kulture, Socialna misel, 5 (1926), 37—40;
16. Naše mladinsko gibanje, Socialna misel, 5 (1926), 101—104;
17. Nova mladina, Socialna misel, 6 (1927), 31—35;
18. Kriza Slovanstva, Socialna misel, 6 (1927), 155—160;

19. Delovno občestvo in državljanska vzgoja, Slovenski učitelj, 28 (1927), 113—117;
20. Reforma osnovne šole na stanovskem temelju, Slov. učitelj, 28 (1927), 1—7;
21. Državljski značaj, Slovenski učitelj, 29 (1928), 4—8;
22. Maks Scheler in sholastična filozofija, Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru, Maribor 1929, 49—64;
23. Konkretne osnove korporacijskega družabnega reda, Čas, 28 (1933—34), 169—176;
24. Psihologija kmečkega otroka, Čas, 28 (1933—34), 18—27;
25. Verski in npravni razvoj kmečkega otroka, Čas, 28 (1933—34), 87—91;
26. Aristotelov nauk o etični normi, Zbornik teološke fakultete, 1 (1951), 40—58;
27. Krščanska ljubezen in pravo, Zbornik teol. fakultete, 4 (1954), 48—55;
28. Platon, Poslednji dnevi Sokrata, Zbornik teol. fak., 6—7 (1956—57), 220—230.
29. Avguštinaova kritika nazorov antične filozofije o človekovem cilju ter blaženosti, Zbornik teol. fakultete, 9 (1959), 87.
30. Novejše metodične spremembe v obravnavanju moralne teologije, Zbornik razprav teol. fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 241—250;
31. Kristusov učenec, neobjavljena razprava v tipkanem rokopisu, 27 strani.

### III. Poročila in ocene:

1. Kniewald, Katoličkom djevojkama, Bogoslovni vestnik, 4 (1924), 182 sl.;
2. Mladinska dneva v Mariboru, Čas, 19 (1924—25), 62—64;
3. Dijaški tečaj na gori Oljki in v Stični, Čas, 20 (1926), 68 sl.;
4. Delavska dneva v Mariboru, Čas, 20 (1926), 73 sl.;
5. Popović Sl., i saradnici, Psihologija za zanatlijske mladeži, Popotnik, 57 (1935—36), 191.

Razen tega je prof. J. Jeraj priobčil nešteto člankov v Vzajemnosti, v Našem domu, v Mladosti, Straži, Slovenskem gospodarju, Nedelji in še kje. Tu smo navedli samo tiste, ki jih je priobčil v strokovnih in znanstvenih glasilih.

### IV. Poročila o Jerajevih delih:

Vzor-človek ali osebnost kot ideal, ocenjuje Fr. Terseglav v Socialni misli, 1 (1922), 236—37; Državljsko vzgojo ocenjuje P. Flere, Popotnik, 48 (1926—27), 114; in nepodpisani v Slov. učitelju, 27 (1926), 180; Našo vas ocenjuje A. Ušeničnik, Čas, 28 (1933—34), 279; Cerkevno zgodovino ocenjuje J. Turk, Čas, 29 (1934—35), 249; Pataki-Tkalčić-Defrančeski, Pedagogijski leksikon (priručnik za teorijo in prakso vzgoje, Zagreb (Minerva), posveča J. Jeraju posebni članek; prav tako Slovenski biografski leksikon, Ljubljana 1928.

### Poročilo o I. mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo

V zadnjem času je vedno več znakov, da teologija stopa v službo dušnega pastirstva. O dušnem pastirstvu je vedno več izrazito teoloških razprav, »aggiornamento pastore« papeža Janeza XXIII. je neprestano navzoč pri teoloških razpravah na II. vatikanskem cerkvenem zboru, v okviru teoloških fakultet se ustanovljajo pastoralne stolice, v okviru cerkvenih univerz pa na teoloških principih delujoči pastoralni inštituti, najbolj uvidevni profesorji so začeli povezovati pouk spekulativne teologije s pastoralnimi aplikacijami, pastoralka je v očeh teoloških znanstvenikov vedno manj samo nekakšna veda o delovni tehniki navadnega dušnega pastirja, pač pa je vedno bolj prava teološka veda s formalnim in materialnim objektom, s teološkimi principi, z znanstveno metodo, s problemi, ki zahtevajo teološko rešitev. Eno najlepših znamenj, da se teologija vedno bolj zaveda svojega pastoralnega poslanstva, so tudi kongresi raznih narodov za pastoralno teologijo, posebno pa prvi tovrstni mednarodni kongres, ki je bil od 10. do 12. okt. 1961. v Freiburgu v Švici.

Kongres sta organizirala freiburška katoliška univerza in C. O. C. P. (Centrum Orientationis et Coordinationis Pastoralis), ki ga je ustanovil Pij XII. Na kongresu so predavali sami mednarodno priznani strokovnjaki za pastoralne vede, ki so skoraj vsi člani komisij cerkvenega zbora. Kongres je pokazal današnje stanje pastoralne teologije, v marsičem pa tudi stanje dušnega pastirstva, prikazal je njune probleme, jima odprl mnoge perspektive za prihodnost. Brez dvoma bo močno vplival na razvoj pastoralne teologije in tudi na sklepe o pastoralnih dejavnostih sedanjega cerkvenega zbora<sup>1</sup>; s tem pa na prihodnje dušno pastirstvo. Zato je potrebno, da se tudi slovenski dušni pastirji vsaj nekoliko seznanimo z njegovimi predavanji in sklepi.<sup>2</sup>

#### I. Povzetki predavanj

1. Rektor freiburške univerze **F. Hornstein** je v pozdravnem govoru napovedal, da bodo predavatelji v smislu t. i. »pastorale d' ensemble«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vpliv je močno opazen že v prvi konstituciji cerkvenega zbora »De sacra liturgia«.

<sup>2</sup> To poročilo je narejeno po italijanski izdaji aktov kongresa, ki ima naslov »La pastorale oggi« (Milano 1962). Akti kongresa so izšli tudi v francoskem, nemškem in angleškem jeziku.

<sup>3</sup> Slovensko bi lahko rekli »celostno dušno pastirstvo«. Le-to bi naj dalo vsem cerkvenim ustanovam pastoralno usmerjenost. V okviru škofije bi naj združilo duhovnike, redovnike in laike v enotno pastoralno akcijo. Povezalo bi naj čim bolj vse dušnopastirske dejavnosti, liturgično, katehetsko, karitativno itd. Zajelo naj bi vso kompleksnost modernega življenja. — Več o celostnem dušnem pastirstvu je v poročilu o predavanju F. Boularda.

analizirali sedanje stanje pastoralne teologije in pokazali na zahteve, na katere mora odgovoriti današnje dušno pastirstvo.

Vpričo znanstvenega, tehničnega, socialnega in duhovnega razvoja v zadnjih desetletjih, ki je večji kot prej v enem tisočletju, so naloge sedanjega dušnega pastirstva težke in kompleksne. Nasproti materialistični civilizaciji, ki nagiblje človeštvo vedno bolj k iskanju zadovoljstva v mejah tostranstva, mora dušno pastirstvo postaviti pričevanja evangelija. »Dušno pastirstvo je drama našega kesanja in drama našega upanja«, je zaključil Hornstein svoj govor, »drama našega kesanja zato, ker je preveč res, da naš apostolat tudi zaradi naših pomanjkljivosti ni uresničil vse tisto, kar so verniki od njega upravičeno pričakovali; dušno pastirstvo pa je tudi naše upanje, ker verujemo v njegovo uspešnost.

2. Uvodno predavanje je imel kardinal **P. Marella**, odposlanec Janeza XXIII. Poudaril je, da »se mora v Cerkvi vse vršiti relate ad finem, torej v dušnopastirskem smislu in duhu.« Moderno dušno pastirstvo ne sme pozabiti na svoje osnovne faktorje, ki pa so v vseh časih isti: dušni pastir po zgledu Dobrega pastirja in živi stik dušnega pastirja s čredo in posameznimi ovcami. Dušni pastir mora uporabljati moderna sredstva in nove metode, pri tem pa ne sme zanemarjati — po načelu »profert de thesauro suo nova et vetera — preizkušenih starih sredstev.

Poglavitni vzrok sedanjega razkristjanjenja je verska nevednost. Naše dušno pastirstvo mora torej začeti z verskim poukom, ki naj modernemu človeku odgovori na življenjska vprašanja. Današnji dušni pastir ne more uspešno delovati brez pomoči laikov že zato, ker ne more biti navzoč na vseh sektorjih življenja kakor laik. Laike sodelavce si bo duhovnik pripravil predvsem z liturgično vzgojo in temeljitim verskim poukom.

3 a. Predsednik C. O. C. P. in podravnatelj papeškega pastoralnega instituta v Rimu **G. Ceriani** je imel predavanje »**Sedanje stanje pastoralnega pouka**«. Naslov je upravičen le, če mislimo z njim tudi na tri koreferate k Cerianijevemu predavanju. Ceriani sam je namreč govoril predvsem o naravi pastoralne teologije.

Pouk pastoralne teologije se je začel l. 1752. — presenetljivo! — z dekretom cesarice Marije Terezije, ki je hotela, da bi se s tem predmetom v semeniščih avstrijske monarhije oblikovali duhovniki, ki bi vzgajali poštene državljane. Znameniti regensburški škof G. M. Sailer je l. 1788. prvi izdal učno knjigo za pastoralno teologijo. S svojo teološko mislijo so potem pomagali širiti pastoralno zavest, Möhler, Neumann, Scheeben, Pesaglia idr.

Motivi, ki danes silijo pastoralno teologijo kot znanost o reševanju duš k dozoritvi so predvsem sledeči: spekulativna teologija ne more dati učinkovitih smernic za dušnopastirsko delo v sedanjih pogojih, dušno pastirstvo potrebuje znanstvene gotovosti in modrosti; pomožne vede dušnega pastirstva, sociologija, psihologija, medicina itd. pomagajo graditi pastoralni teologiji znanstveno strukturo; papeži in škofje so v zadnjih desetletjih dali mnogo navodil za učinkovito pastirovanje, teološki znanstveniki pa so napisali veliko razprav o odrešitveni dejavnosti Cerkve, kar nudi bogat vir za ustvaritev znanstvene pastoralne teologije.

Ceriani bistroumno dokazuje, da je med teologijo kot znanostjo in med dušnim pastirstvom »plodna harmonija«, kar potrjuje sledeče: teologija polaga dušnemu pastirstvu s traktatom o Cerкви temelje, le-to pa Cerkev zida; teologija je odvisna tudi od vere Cerkve, vero pa ohranja pri življenju dušno pastirstvo; vsaka prava teologija je kerigmatična, to je, usmerjena v dušno pastirstvo.

Pastoralna teologija je »znanost in umetnost zidanja Cerkve, katera v času in prostoru izvaja skrivnost oziroma ekonomijo odreševanja ljudi.« Pastoralna teologija je znanost zato, ker govori o principih, po katerih Cerkev odrešuje ljudi, in je umetnost zato, ker mora te principe primerno izvesti v praksi. Materialni objekt pastoralne teologije je dejavnost dušnih pastirjev, določena po božjem načrtu odrešenja. Njen formalni objekt pa je v Cerкви živeči Kristus.

Viri pastoralne teologije so predvsem: sv. pismo, tradicija, liturgija, teologija o Cerкви in odrešitvena zgodovina Cerkve.

Tri pglavitne veje pastoralne teologije so: kateheza, liturgija in karitativno delo. Pastoralna teologija bi morala predvsem ta tri področja urediti, če naj bo dušno pastirstvo uspešno. Za to ureditev ima ogromno pobud iz prakse.

Pomožni vedi pastoralne teologije sta v prvi vrsti verska sociologija in verska psihologija. Njune znanstvene izsledke more pastoralna teologija z velikim pridom uporabiti, pri tem pa se mora ravnati najprej po principih razodeže vere. Pastoralna teologija mora namreč računati tudi z nadnaravnimi bitnostmi, npr. z milostjo, s katerimi psihologija in sociologija, ki sta empirični vedi, ne računata.

»Nujno je premisliti metodo poučevanja teoloških disciplin.« Obnovljena metoda mora vsebino vseh teoloških disciplin aplicirati na dušno pastirstvo.<sup>4</sup>

3b. **A. Canal** je kot koreferent poročal o poučevanju pastoralne teologije v nekaterih evropskih državah. Splošna ugotovitev je, da se pastorka poučuje »bolj kot nekakšna tehnologija kakor teologija«. Ta problem bo rešen, ko bo pastoralna teologija dobila solidne teološko-znanstvene temelje.

3c. **A. Müller** je v drugem koreferatu statistično pokazal, kakšna zmedenost vlada na teoloških fakultetah glede pouka pastoralne teologije. Na neki fakulteti imajo npr. 10 ur za hodegetiko, na drugi pa nobene. Koreferent je poudaril, da pastoralna teologija mora biti univerzitetna disciplina že zaradi kanona 1365., pa tudi zaradi svojih znanstvenih dognanj. Pastoralna teologija je Cerкви nujno potrebna, ker vodi praktične dušne pastirje, pa tudi zato, ker uradnemu cerkvenemu učiteljstvu pomaga pri pastoralnih odločitvah s svojimi dognanji.

3d. **R. G. Bendas**, pisec mnogih cenjenih katehetskih knjig in profesor na lateranski univerzi v Rimu, je posvetil tretji koreferat pastoralnemu oblikovanju v semeniščih. Na nekaj primerih je pokazal, kako bi morali profesorji v semeniščih pri tradiranju »vseh predmetov, čeprav

<sup>4</sup> Cerianijevo predavanje je povzetek njegove knjige »Introduzione alla teologia pastorale« (Rim 1961). Knjiga je zelo važna za pastoralno teologijo, saj opravlja pionirsko delo, ko večje določa današnji pastoralni teologiji strukturo.

sledijo metodi, ki je njihovi teološki disciplini lastna, imeti pred očmi bodočega dušnega pastirja«. Po teološkem študiju bi morali imeti mladi duhovniki za vodnika izkušenega dušnega pastirja in priložnost, da izpopolnijo znanje na pastoralnih tečajih.

4. **F. Boulard**, profesor na katoliškem institutu v Parizu in najboljši strokovnjak za t. i. »pastorale d' ensemble« je govoril o temi »**Pobude in sedanje stanje celostnega dušnega pastirstva**«. Najprej je povedal, kako je prišlo v treh etapah do celostnega dušnega pastirstva, nato pa je govoril o strukturi tega pastirstva.

Prva etapa nastanka celostnega dušnega pastirstva je bila pogojena z odkritjem, da je med Cerkvijo in svetom nastal prelom. To je očitno dokazovala oddaljitev delavstva od Cerkve, dalje t. i. dvojni sektor življenja (v cerkvi je kristjan vernik, izven nje pa materialist), nove življenske cone, npr. turistična, industrijska, ki so brez navzočnosti Cerkve itd. S pomočjo socioloških raziskovanj so ugotovili, da župnija s svojimi akcijami ne more posredovati krščanstva vsem sektorjem življenja in da standardno dušno pastirstvo, ki ne upošteva spremenjenih socialnih pogojev, ne koristi veliko. Potreben je torej »celosten napor za krščansko obnovo družbe« (Pij XII.) vseh razpoložljivih sil na vseh sektorjih življenja.

Prvi poskusi celostnega dušnega pastirstva so bili izvedeni v okviru dekanatov. Pozneje so poiskali primernejši, t. i. »človeški okoliš«, ki je bil močno povezan s socialnimi vezmi, npr. nek rudarski okoliš ali neko mesto. V dušnopastirski akciji, npr. pri oblikovanju krščanskega pojmovanja zakona, so sodelovale vse sile Cerkve: duhovniki, redovniki, laiki, šole, časopisi, društva itd.

V drugi etapi so odkrili notranjo strukturo celostnega dušnega pastirstva. Komisija duhovnikov prostovoljcev je v nekem »človeškem okolišu« pod pastoralnim vidikom opazovala življenje in pridobivala lokalno duhovščino, da dela isto. Na osnovi ugotovitev temeljitega opazovanja je sledila sledeča dušnopastirska akcija: na najboljši možni način so opravljali liturgično, katehetsko in karitativno pastorizacijo, obiske družin itd., izbrali so primerne laike in jih vzgajali v duhu krščanskega apostolata, trudili so se za čim popolnejšo duhovniško svetost.

V tretji etapi so odkrili, da je škofovo poslanstvo in celostno dušno pastirstvo pravzaprav ista stvar. To pa zato, ker celostno dušno pastirstvo hoče zajeti vse odrešitveno poslanstvo Cerkve, ker potrebuje pri tem duhovnike, redovnike in laike, vse cerkvene institucije, ker deluje istočasno z vsemi pastoralnimi področji (liturgija, kateheza itd.) in ker je pri njenem delu potrebna vzajemna akcija in avtoritativno vodstvo. Praksa je pokazala, da je moral biti vpliv škofa neprestan in prepričljiv, da so duhovniki lotili tega načina dušnega pastirstva in v njem vztrajali. Treba je bilo uporabiti vsa škofijska sredstva, duhovne vaje, škofijski list, pastoralne konference, škofove obiske itd. Da je mogel škof celostno dušno pastirstvo uspešno voditi, je bila potrebna določena revolucija v škofijski administraciji: potrebnih je bilo več generalnih vikarjev z izrazito pastoralno funkcijo, razdeljenih po okoliših; delovanje škofijske kurije je moralo biti izrazito pastoralno; apostolat redovnikov, redovnic in laikov je bilo treba tesno povezati s škofom.



S celostnim dušnim pastirstvom so začeli skoraj v vseh francoskih pa tudi v mnogih izvenevropskih škofijah. O kakšnih posebnih uspehih še ne more biti govora, ker je to dušno pastirstvo šele nekaj let. Prvi uspehi so predvsem tile: škofija je postala v sebi bolj povezana; duhovniki zgubljajo pastoralni individualizem in dobijo smisel za vzajemno delo, čutijo večjo potrebo po osebnem notranjem življenju, imajo večje veselje do dela in bolj odprte oči za pastoralne probleme; nastaja nov tip generalnega vikarja, pastoralni tip.

Boulardova definicija celostnega dušnega pastirstva je sledeča: progresivno združenje vseh apostolskih sil škofije v vzajemni akciji za reševanje ljudi pod vodstvom škofa.

Celostno dušno pastirstvo mora računati z različnimi kulturnimi krogi, političnimi ideologijami, socialnimi strukturami itd., zato morajo biti mnoge njegove praktične oblike v različnih deželah različne. Naslednji, osnovni elementi pa bi morali biti za zdaj povsod isti: komisija duhovnikov za opazovanje nekega okoliša; svet okoliša, sestavljen iz dekanov in voditeljev cerkvenih ustanov, ki ima za poglavarja generalnega vikarja in odgovarja za celostno dušno pastirstvo v okolišu; škofijski pastoralni svet, ki ima za poglavarja škofa in je najvišji vodstveni organ škofije in ki združuje generalne vikarje vseh pastoralnih okolišev, zastopnike kurije in škofijskih komisij za liturgijo, kateheze itd., zastopnike laičnega apostolata, redovnikov, redovnic, semenišč itd.

Boulard vztraja na tem, da mora biti priprava na celostno dušno pastirstvo temeljita. Najprej mora biti v škofiji nekaj ljudi, predvsem škof in nekaj škofovih najtesnejših sodelavcev, ki imajo široke pastoralne perspektive, čut za vzajemno delo in jih duhovniki cenijo. Prvo delo te skupine je v tem, da vplivajo na duhovnike, da pridejo iz svojega individualizma. Pri tem jim bodo pomagale sociološke raziskave, ki odpirajo oči, dalje dobro organizirani misijoni po vsej škofiji, načrt za celotno dušnopastirsko delo v škofiji itd.

5. »**Oznanjevanje božje besede danes**« je bil naslov predavanja, ki ga je imel **D. Grasso**, profesor na Gregorijani in na Papežkem pastoralnem institutu v Rimu.

»Problem oznanjevanja božje besede skupaj s problemom laikata je najtežji v sodobnem pastoralnem gibanju... Cerkev se vedno bolj zaveda, da je prav toliko ‚Cerkev besede‘, kakor je ‚Cerkev zakramentov‘.« Zato uživa problematika posredovanja božje besede v teološkem svetu veliko aktualnost.

Kerigmatično gibanje je doseglo, da danes ne polagamo osnovne važnosti na to, kako je treba, marveč na to, kaj je treba pridigati. Isto gibanje tudi zahteva, da je treba temeljiteje določiti naravo oznanjevanja božje besede in njegovo problematiko. To določevanje je predavatelj skušal opraviti v naslednjih točkah: oznanjevanje božje besede a) v zgodovini odrešenja, b) v samem sebi in c) v svojem dinamizmu oziroma v življenju Cerkve.

a) Študij zgodovine odrešenja po svetem pismu razkriva, da objekt, oznanjevanja božje besede ni nek sistem idej ali kompleks dogodkov, ampak oseba, oseba Kristusova. Druga važna ugotovitev tega študija pa

je, da je tudi subjekt oznanjevanja Kristus (sv. Avguštin: *Christus praedicat Christum*). Božja beseda ima namen, da izzove odgovor človeka, ki mu je ime: vera. Oznanjevanje božje besede je za zveličanje absolutno nujno, tako nujno kakor vera sama. Izvršuje se po oznanjevalcu oziroma Cerkvi, zato je tudi človeška beseda. V oznanjevanju torej Bog govori v človeški besedi, z njo in pod njo. V luči zgodovine odrešenja je torej oznanjevanje božje besede sredstvo za oznanjevanje in posredovanje vere.

b) Oznanjevanje božje besede gledano samo v sebi je po učenju sv. pisma učinkovita beseda: Bog po njej stori, kar uči. Prav ob tem dejstvu pa nastaja analogija božje besede z zakramenti. Mišljenje teologov o božji besedi kot vzroku milosti je precej različno. Nekateri menijo, da je oznanjevanje božje besede samo priložnost za milost, drugi trde, da le-to deluje *ex opere operato*. Grasso meni, da pravi problem pri določanju narave oznanjevanja ne izhaja iz njegove učinkovitosti, pač pa iz razmerja med to učinkovitostjo in pridigarjem. Koliko torej zavisi učinkovitost pridige od pridigarja? Lastnosti, ki o tem odločajo, so: potrebno teološko znanje, primeren način podajanja in svetost življenja. Za prvi dve je jasno, da ju pridigar mora imeti. Problem nastaja pri tretji. Grasso s sv. pisma dokazuje, da je za učinkovitost oznanjevanja odločilnejša svetost Cerkve, saj govori oznanjevalec v njenem imenu.

Razlogi za precedence svetosti Cerkve so štirje. Prvi je ta, da mora imeti oznanjevanje otipljivo znamenje božjega izvora. To znamenje je Cerkev — *signum credibilitatis*. Drugi razlog je ta, da morajo poslušalci videti vrednote, ki jih božja beseda oznanja, utelešene v človeškem življenju, predvsem vrednoto rešitve pred našo človeško nebogljenostjo. Te vrednote so utelešene v življenju otrok Cerkve, ki živijo po božji besedi. Oznanjevalec kaže (ne dokazuje) te vrednote in je torej predvsem priča odrešitvenosti božje besede. Tretji razlog je v tem, da do srečanja s Kristusom, to je do vere, ne more priti brez ljubezni. Ljubezen, ki jo ima Cerkev do Boga in poslušalcev, je most med Bogom in poslušalci, je predstavnic božje ljubezni, ki zbuja vero. Četrty razlog je nezadostnost besede. Človek ne more dojeti nekega oznanila samo preko racionalnih pojmov, ampak ga resnično dojame le tedaj, če je oznanilo izraz celotne osebnosti, vsega življenja. Ta izraz nudi poslušalcu preko oznanjevalca Cerkev.

Da bi bila božja beseda res veselo oznanilo, mora najti v človeku t. i. »*pierres d'attente*«, to je, izkoristiti mora človekovo pričakovanje dobrega; kar pa pričakuje vsak človek. Mora se torej človeku prilagoditi. Upoštevati mora človekove psihološke, sociološke in ontološke pogoje.<sup>5</sup> Problem adaptacije je žal še premalo preštudiran s teološkega vidika.

c) Problem oznanjevanja božje besede v njenem dinamizmu oziroma v življenju Cerkve zajema oblike, v katerih oznanjevanje uresničuje svoj smoter, ki je verovanje. Grasso meni, da so oblike oznanjevanja tri: evangelizacija, kateheza in homilija. Prva verovanje zbuja, druga razsvetljuje razum, tretja pridobiva voljo za življenje po veri. Vendar ima vsaka teh oblik tudi karakteristike ostalih dveh.

<sup>5</sup> Le-ti poslednji so v tem, da je človek vernik, heretik, grešnik ali vernik v stanju milosti.

Svoje vzorno izdelano predavanje je Grasso zaključil s pozivom teologom, naj izdelajo teologijo božje besede, s čimer bodo mnogo prispevali k obnovi dušnega pastirstva.

6. **G. Delcuve**, direktor instituta »Lumen vitae« v Bruslju in velika avtoriteta katehetske znanosti je svoje predavanje »**Oblike, metode in nekatera gibanja katehetske pastoralne dejavnosti**« obdelal pod trojnim vidikom: a) nastanek, b) struktura, c) slabosti in zahteve današnje kateheze.

a) Največ so prispevale k nastanku današnje kateheze Nemčija z Avstrijo in Francijo. V prvi fazi tega nastanka so Nemci posvetili poglavitno skrb metodi. Trudili so se, da poučujejo sistematični katekizem z najboljšimi pedagoškimi prijemi. T. i. münchenska metoda je krona tega truda od prosvetljenstva do l. 1935. Okoli tega leta pa so spoznali, da uspehi tega dolgega metodološkega truda niso zadostni. Katehetski problem se torej ne more rešiti samo s primernim posredovanjem božjega nauka človeku, pač pa predvsem s vsebino tega nauka. Naloga katehetskega pouka ni v tem, da posreduje samo neko znanje, ampak da zbuja in razvija verovanje. K temu spoznanju je mnogo pripomogla knjiga J. A. Jungmann-a »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«.<sup>6</sup>

Pozornost katehetov se je tako preselila z metode na vsebino. Sistematično prikazovanje skrivnosti odrešenja v obliki katekizma je zgubilo svoj monopol. Kajti sveto pismo, ki vsebuje skrivnost odrešenja, zahteva historično prikazovanje, liturgija, ki to skrivnost posedanjuje, zahteva liturgično prikazovanje, življenje Cerkev, ki to skrivnost razširja, zahteva ekleziološko prikazovanje.

Faza vsebine je spontano vodila v tretjo fazo, v fazo »pastorale d'ensemble«. Tukaj se katehetska dejavnost pridružuje ostalim pastoralnim dejavnostim Cerkev, da skupaj z njimi posreduje veselo kerigmo velikonočnega misterija in s tem Kristusa. Obnovo verskega življenja namreč ne more izvesti le ena od pastoralnih dejavnosti, pač pa vse skupaj z istim duhom in istim smotrom.

Pot francoske kateheze je v svoji prvi in tretji fazi zelo slična nemški. V drugi fazi pa se loči od nje predvsem po svojem prizadevanju, da izvede evangelizacijo v sredi življenja s pomočjo laikov. Prav laiki so bili tisti, ki so zdinamizirali vso francosko Cerkev, da je postala v toliki meri Cerkev božje besede. K temu so pomagala razna gibanja kakor biblično in liturgično, specializirana katoliška akcija, duhovniki-delavci, misijonska teologija, sociološka raziskavanja itd., ki so vsa posredovala katehezi svoja dognanja.

b) Struktura današnje kateheze ima tri principe: nadnaravni princip: Bog, ki govori, naravni princip človek, ki posluša in princip posredovanja med Bogom in človekom.

Današnja kateheza je zelo zvesta nadnaravnemu principu posebno, kar se tiče vsebine božjega nauka. Ta vsebina je pravzaprav Oseba Kristusova. Da bi to vsebino podala čim pristneje, je kateheza kristocentrična, spravlja poslušalce v osebni odnos s Kristusom in Njegovim skrivnostnim telesom, ne poudarja samo resnice, pač pa tudi vrednote veselega oznanila itd. Ta zvestoba se vidi tudi v tem, da današnja kateheza ne posreduje

<sup>6</sup> Regensburg 1936.

božjega nauka v jeziku sistematičnega katekizma, marveč v jeziku biblije, liturgije, pričevanja in dogmatičnih formul, torej v jeziku, s katerim Cerkev samo sebe izpoveduje po navdihnjenju Sv. Duha. Ta zvestoba je dalje v tem, da kateheza vedno bolj, čeprav še premalo, računa z delovanjem Svetega Duha, Božjega pedagoga v katehizirancu.

Ali pa današnja kateheza upošteva tudi človeka, ki posluša? Da in ne. Upošteva ga, ker ga jemlje kot celostno delujoče bitje in pri njem ne ločuje strogo posameznih sposobnosti, npr. razum od volje. Upošteva, ker se naslanja na dognanja verske psihologije in sociologije. Ne upošteva pa ga, ker je še preveč zapadno evropsko usmerjena in se premalo trudi, da bi se prilagodila duhovnim strukturam drugih narodov.

Velik napredek je sodobna kateheza napravila v posredovanju božjega nauka. S pomočjo monakovske metode je prišla do t. i. aktivne metode, ki zaposli vse učenčeve sposobnosti. Katehetska metodologija se danes vedno bolj zaveda, da mora biti pedagogija vere. Zato pa daje prednost inicijativi milosti, ustvarja atmosfero molitve in poudarja božje kreposti. Subjekt posredovanja božjega nauka ni toliko posamezni katehet kolikor vsa cerkvena skupnost (župnija, družina, društva itd.).

c) Kakšne zahteve mora izpolniti sodobna kateheza, da odstrani strahotno versko nevednost? Vsi posredovalci božjega nauka, tudi poučeni krščanski laiki, bi morali imeti do nevednih inteligentno ljubezen. Prilagoditi bi se morali sodobni mentaliteti in duhu posameznih katehumenov. S svojim zgledom bi morali kazati vrednoto življenja po evangeliju, potrpežljivo odstranjati vse zapreke za sprejem vere itd. Kateheza se ne bi smela posvetiti samo verskemu oblikovanju šolskih otrok, pač pa tudi predšolskih, doraščajoče mladine in odraslih. Ne bi se smela razvijati ločeno od ostalih pastoralnih dejavnosti, ampak vedno bolj po programu »pastorale d'ensemble«. Morala bi pritegniti k sodelovanju družino, župnijo, verska društva itd. Vsem kristjanom bi morala vcepiti zavest, da so dolžni oznanjati evangelij.

\*

K predavanju je Delcuve dodal poročilo o uradnih dokumentih Cerkve, ki se nanašajo na katehetsko delo ter seznam o vseh katehetskih centrih in institutih na svetu.

6 b) Direktor višjega katehetskega inštituta v Parizu **A. Brien** je imel koreferat z naslovom »**Naloge katehetskih centrov.**«

Naloga katehetskih centrov je trojna: formirati katehiste, organizirati verski pouk in pripravljati katehetski material. Potrebna je trojna vrsta teh centrov: mednarodni inštituti, nacionalni centri in škofijski centri. Vsak na svoj način morajo skrbeti za učinkovitost katehetskega dela. Vзаjemno morajo sodelovati in se podpirati. Z drugimi pastoralnimi dejavnostmi morajo sestavljati enotno akcijo.

7. »**Oblike, metode in nekatera gibanja liturgične pastoralne dejavnosti**« je imelo naslov predavanja **G. Martimorta**, direktorja pariškega centra za pastorizacijo in liturgijo ter poglobitnega sestavjalca koncilске liturgične sheme. Razvijalo se je po sledečih točkah: a) nastanek, b) pospeševalci, c) rezultati in d) splošne naloge liturgične pastorizacije.

a) Danes se splošno govori o liturgični pastorizaciji. Pred kratkim pa so še menili, da liturgično pastirstvo ne more obstajati, češ, pastirstvo izvršuje prilagodljiv apostolat, namenjen človeku, liturgija pa kult, namenjen Bogu, in se torej na človeka ne more ozirati. Do sedanjega mišljenja je prišlo v treh etapah, ki so obnem tri etape liturgičnega gibanja, vendar ne kronološke.

V prvi etapi so odkrili odličnost prvotne liturgije. S svojimi teksti je ta liturgija pritegnila tudi navadne vernike in se pokazala zelo učinkovita za njihovo duhovno življenje. Elita kristjanov je s pomočjo misala in brevirja odkrila lepoto življenja po evangeliju in čut za tradicijo Cerkve. Znameniti liturgist D. Guéranger je zato branil načelo, da je bolje opravljati liturgično molitev kakor vse ostale molitve. Pij X. pa se je na podlagi te izkušnje zavzel za »aktivno sodelovanje vernikov pri svetih skrivnostih, ki so prvi in nepogrešljivi viri krščanske duhovnosti« (motu p. »Tra le sollecitudini«). Začeli so izhajati prevodi rimskega misala na čelu s komentiranim misalom pionirja liturgičnega gibanja L. Beauduin-a.

V drugi etapi so odkrili pomembnost liturgičnih obredov in lepoto vzajemnega sodelovanja pri njih. Le-to se je najprej uveljavilo v nemških in francoskih mladinskih organizacijah.

Tretjo etapo je začel P. Parsch s tem, da je uvedel aktivno sodelovanje vseh pri liturgiji navzočih vernikov. To župnijsko sodelovanje se je razmahnilo in začelo igrati važno vlogo pri zaježitvi dekristjanizacije, saj je dajalo vernikom čut povezanosti in moč za vsakdanji življenjski boj, kakor prvim kristjanom.

Cerkev je ta gibanja podprla z reformo liturgije, najprej z reformo velikega tedna, nazadnje z reformo celotne liturgije na II. vatikanskem cerkvenem zboru.

b) V novejšem času skrbijo za napredek liturgične pastorizacije liturgični centri in škofijski pastoralni sveti. Pobudo za ustanovitev liturgičnih centrov so dali benediktinci, pobudo za liturgične svete pa Pij XII. z encikliko Mediator Dei. Liturgični centri poglobljajo raziskovalno delo, primerjajo izkušnje, oskrbujejo z liturgičnim materialom, posredujejo dognanja. Posebno znani centri so v Parizu, Trierju in Rimu. Škofijski sveti pa v škofovem imenu vodijo duhovščino v liturgični pastorizaciji. Povezani bi morali biti s sveti drugih škofij iste pokrajine in države zaradi posredovanja izkušenj in reševanja skupnih problemov.

c) Rezultati liturgičnega gibanja so mnogi. Pomembnejši so: obnova velikega tedna, boljša pastorizacija zakramentov, uvedba liturgične kateheze, dovoljenje raznim narodom za opravljanje mnogih obredov v domačem jeziku in s tem v zvezi prevodi rimskega obrednika, obnova ljudskega petja v liturgičnem duhu, liturgična gradnja cerkva in izdelava sakralnih predmetov, škofijski in nacionalni direktorji za liturgično pastorizacijo (posebno znamenita sta francoska direktorija za pastorizacijo zakramentov in maše), liturgični kongresi, uvajanje biblične vzgoje vernikov, liturgično-biblične vigilije, vzgoja liturgičnega kadra (prvih molilcev, lektorjev, napovedovalcev itd.), liturgična pomagala za duhovnike in vernike (molitveniki, pesmarice, psalterji, knjige napovedi, ministrantski priročniki, lecionarji itd.). Najlepši sad liturgičnega gibanja pa je vedno boljše sodelovanje vernikov pri liturgiji.

d) Katere splošne naloge ima liturgična pastorizacija z ozirom na liturgični razvoj? Najprej je potrebno, da se liturgični obredi in sodelovanje pri njih izvajajo avtentično, to je v duhu liturgije. Nujno potreben je dalje liturgični pouk vernikov. Liturgična kateheza ima svoje zakone in se mora začeti z razlago obredov. Z njo je treba vernikom razkriti bistvo maše in zakramentov. Za katehezo je treba izrabiti posebne priložnosti, ko pridejo k obredom obrobni kristjani, torej krst, poroko, prvo obhajilo, birmo itd. Brez liturgičnega pouka je nemogoče pripraviti vernike za pravo dejavno sodelovanje pri obredih. Da bi mogli duhovniki vernike prav poučevati, je potrebno, da poglobijo svojo liturgično in biblično kulturo.

Liturgična pastorizacija se mora podrediti splošnim zakonom dušnega pastirstva in z drugimi pastoralnimi dejavnostmi sodelovati v smislu celostnega dušnega pastirstva. Nekateri primeri tega sodelovanja: prilagoditev bogoslužja mentaliteti in razmeram posameznih ljudstev, enoten način sodelovanja v istem mestu ali okolišu, navajanje vernikov pri liturgiji na krščansko opravljanje socialnih dolžnosti, na karitativno in misijonsko delo.

8. Predavanje francoskega frančiškana **A. Hammana**, pisatelja mnogih tehničnih knjig in člankov o liturgiji je imelo naslov »**Dušno pastirstvo in liturgija**«. Predavatelj je najprej povedal a) kaj učijo o liturgični pastorizaciji prva krščanska stoletja, nato b) kateri so pogoji za obnovo liturgične pastorizacije, nazadnje pa c) kateri so njeni osnovni elementi.

a) Liturgijo prvih stoletij moramo dobro poznati ne zato, da bi uganjali nekakšen arheologizem, to je, da bi jo v vsem posnemali, pač pa zato, da bi se od nje učili bistvenih reči za pastorizacijo v našem času.

Liturgična pastorizacija prvih stoletij je znala liturgijo prilagoditi, pri tem pa je ohranila njeno bistvo nespremenjeno. Obrede je izvajala v jeziku vernikov in jih prilagodila mentaliteti dežele. Tako so nastali antijohijski, bizantinski, rimski in drugi obredi. Ta pastorizacija z liturgijo je učila vernike prav moliti in prav verovati (lex orandi — lex credendi). Za središče krščanskega življenja je naredila liturgični shod z mašo. Kristjani maši niso le prisostvovali, ampak so jo z duhovnikom darovali, z njim dejavno sodelovali. Tako sodelovanje je zajemalo tudi ostale liturgične dejavnosti, tako so npr. laiki pripravljali katehumene za prejem krsta. Liturgična pastorizacija je v tem času zelo skrbela za povezanost med liturgijo in apostolatom ter karitativnim delom (agape, miloščina itd.). Pripravljala je na žrtve (mučenci).

b) Za obnovo liturgične pastorizacije so važni trije pogoji: biblično oblikovanje vernikov, poznavanje liturgičnih obredov in občestveni čut. Iluzorno je misliti, da bi kdo razumel liturgične tekste brez biblične iniciacije. Liturgija je polna svetega pisma, posebno maša. Kdor ne pozna liturgične tradicije, to je obredov, ki so delo tisočletij, tudi ne more pronikniti v duha obredov, v njihov misterij. Prav v ta misterij pa bi morali vernike privedi, če naj živijo iz liturgije. Za udeležbo in pravo sodelovanje pri liturgiji pa je tudi potrebno, da imajo verniki živo zavest pripadnosti h Kristusovemu skrivnostnemu telesu, zavest pripadnosti župniji, zavest krščanskega bratstva. Ta zavest se mora odražati tudi izven

liturgije: v odgovornosti za versko življenje župnije, v udeležbi pri veselju in žalosti župnije itd.

c) Osnovni elementi liturgične pastorizacije so predvsem: nedeljska župnijska maša, sakralni prostor in liturgična vzgoja.

Liturgično gibanje je avtentično le takrat, če zajame vso župnijsko skupnost. Posebno maša mora biti občestveno dejanje. Treba je vse storiti, da se zopet vpostavi t. i. velika župnijska maša ob nedeljah. Zato je treba uporabiti vsa primerna sredstva, npr. ugoden čas, petje, obhod okoli oltarja, obnovo in okrasitev cerkve.

Sakralni prostor s predmeti navaja ljudi na razumevanje liturgije in na sodelovanje pri njej. Posebno skrb je treba posvetiti daritvenemu oltarju. Le-ta naj bo čim bližje ljudstvu in predvsem menza mora biti poudarjena. Cerkvni arhitekti morajo dobro poznati liturgični misterij.

Liturgija je najboljša aktivna metoda za vzgojo vernikov. Z zakramentom krsta nas uči smisla življenja, z zakramentom zakonskega posvečenja smisla ljubezni, s pogrebnim obredom smisla smrti, z liturgičnim letom smisla časa in zgodovine. Te obrede bi torej morali pastoralno najboljše izrabiti. Pastorizacije krsta bi se morali učiti pri prvih krščanskih stoletjih, da bi znali vernikom razkriti skrivnost in srečo krščanskega življenja. Zakrament zakonskega posvečenja ne bi smel biti samo nekakšno juridično dejanje. Nanj bi morali kandidate resno pripravljati, najboljše v skupinah. S pomočjo priprav, izvršitve poročnega obreda in sledeče pastorizacije njihovih družin bi morali vernikom pokazati, da je družina skupnost ljubezni, »mala cerkev«, ki pripravlja ono veliko. Liturgične obnove ni brez pomoči družine. Pogrebni obred mora zbujati krščansko upanje, vračati krščanski čut in prepričevati: Cerkev vodi človeka od vere do večne sreče. Cerkvno leto nas vodi v tok kršanskega časa, kjer je Kristus alfa in omega dogajanja. Cerkvno leto je dejavnost milosti in pričakovanje poslednjega Kristusovega prihoda.

9. **H. Carrier**, profesor na Gregorijani in specialist za psihosociologijo je imel predavanje »**Empirične znanosti v službi dušnega pastorstva.**«

Teologi so dolgo časa gledali z nezaupanjem na uporabo empiričnih znanosti, sociologije, psihologije, psihiatrije, etnologije itd. v dušnem pastirstvu. Menili so namreč, da bi te znanosti mogle dušno pastirstvo preveč znaturalizirati. Danes vidijo, da mu lahko, če so v rokah kristjanov, mnogo koristijo.

Dušni pastir ve, kako težko je pronikniti v enigma mentalitete modernega človeka, v kompleksnost družbenih pojavov, v razvoj dogodkov... Preprosto opazovanje mu ne more dovolj pomagati. Za pastoralno dejavnost pa mora imeti kompletno, sintetično in konkretno znanje. Tu mu pomagajo empirične vede.

Dušni pastir se ne more zanesti samo na pomoč posamezne empirične vede, npr. sociologije, ker bi mu le-ta osvetlila nek pojav le z ene strani. Carrier je na nekaterih primerih (verska ohladitev doraščajoče mladine, pripadnost verskim sektam, rasni predsodki itd.) prepričljivo pokazal, kako potrebno je za razumevanje pojavov in nato za pravilno pastoralno terapijo vprašati za svet razne empirične znanosti, predvsem sociologijo, psihologijo, vzgojeslovje in antropologijo. Dušni pastir se tudi ne sme zadovoljiti pri svojem delu samo s podatki empiričnih znanosti, kajti on

ve, da je človek ujet v dimenzije, ki jih empirične znanosti ne morejo zaznati. Te dimenzije so pogojene predvsem z milostjo in svobodno voljo.

Vse važne civilne institucije, npr. vlade, podjetja, imajo specialiste za empirične vede. Enako bi jih morala imeti tudi Cerkev za dušno pastirstvo v sedanjih zamotanih življenjskih pojavih. Ti njeni specialisti pa morajo imeti najprej solidno teološko znanje in morajo gledati pomoč empiričnih ved v pastoralni perspektivi svoje škofije oziroma okolja, v katerem delajo.

10. Profesor na katoliški univerzi v Montrealu dominikanec **B. Mailhiot** je imel predavanje »**Verska psihologija — pomožna veda dušno-pastirske dejavnosti**. Po uvodnih pojasnitvah je govoril o razmerju a) med versko psihologijo in katoliško vero in b) med versko psihologijo in pastorizacijo.

Akademsko psihologija prvih treh desetletij našega stoletja je hotela odpraviti nadnaravo. Učila je, da je verovanje navaden družbeni pojav, tipičen za neindustrializirano družbo in, pod vplivom freudizma, da je versko dejstvo patološki pojav. V tem času se je torej verska psihologija krila s socialno in klinično psihologijo. Kmalu nato pa se je osamosvojila in določila svoj specifični objekt, ki je versko obnašanje.

a) Psihologija razločuje med vrojenim in pridobljenim. Verni verski psiholog pa poleg tega še priznava vlito, to je od Boga vlite kreposti, milost itd. To vlito narave ne okrne, ampak jo spopolni.

Iz vrojenega bi naj — po K. Goldsteinu — izhajala osnovna človekova tendenca: uveljavitev jaz-a. Ta tendenca, kakor po C. Rogersu trdijo mnogi psihologi, bi se naj najprej kazala v ljubezni do samega sebe, nato bi se iz ljubezni do samega sebe razvila v seksualno nagnjenje ali v ljubezen do enega drugega, dalje iz tega v socialno nagnjenje ali v ljubezen do drugih, iz tega pa v versko nagnjenje ali v ljubezen do Boga. Mailhiot trdi, da si mora verska psihologija od te teorije obdržati trditev, da človek po vrojeni nujnosti teži, da premaga samega sebe, in trditev, da se ta razvoj vrši istočasno s psihološkim dozorevanjem. Zmožnost ljubiti Boga je torej genetično pogojena z zmožnostjo ljubiti samega sebe in bližnjega. Človek se psihično prav razvija samo tedaj, če gre njegov razvoj preko vseh teh stopenj.

Pridobljeno pa razlagajo današnji psihologi kot pridobitev načinov, primernih vsaki stopnji razvoja vrojenega, po katerih človek zadovoljuje svoje sposobnosti mišljenja, ljubezni in delovanja. Samo tisti psihično dozori, pri katerem se to zadovoljevanje spoštuje in je v harmoniji z vrojenimi procesi dozorevanja.

b) Verska psihologija more biti dragocena pomočnica dušnemu pastirju, ki mora voditi versko življenje vernikov vedno k zrejšim oblikam. To velja za versko življenje posameznika in skupin. Da bo delovanje milosti v posamezniku čim bolj neovirano in da bo občestveno versko življenje čim bolj v smislu skrivnostnega Kristusovega telesa, mora dušni pastir napraviti verske motivacije vernikov čim zrelejše. Z ozirom na posameznika je važno, da se dušni pastir zaveda podzavestnih potreb, ki bi se rade zadovoljevale pod religioznim videzom, npr., da računa z nekaterimi boleznimi potrebami po samoobdolžitvi, samoopravičevanju, avtomutilaciji itd. Skratka, dušni pastir mora poučiti vernike, da so na njih



sumljivi vsi tisti verski pojavi, ki so prisiljeni. Mora jih vzgajati, da jih bo njihova ljubezen očiščena vseh infantilizmov in bodo vedno svobodnejši božji otroci. Z ozirom na versko skupino pa se mora dušni pastir truditi, da bodo verniki zadovoljili svoje potrebe po medsebojnih odnosih v občestvenih verskih oblikah. Pri tem pa morajo spoštovati svobodo drugih, obenem pa ohraniti svojo osebnost. Vsako preveč konformistično versko oblikovanje ima prej ali slej škodljive posledice.

Da bi dušni pastirji odkrili bolešne motivacije tako na osebnem kakor na kolektivnem področju, popravili nenormalne psihične odklone, odpravili fiksne ideje, predvideli patološke izpade itd. potrebujejo pomoč poklicnih psihologov in psihopedagogov. Dušni pastirji bi morali tudi sami zasledovati razvoj verske psihologije in pedagogije ter se okoristiti z njunimi rezultati, posebno kar se tiče najnovejših dognanj psihologije otrok in dinamizma skupin. Pri svojem dušnopastirskem postopku naj bi si duhovnik pomagal tudi z dognanji verske sociologije, npr. z anketami, ki bi mu povedale, kako mislijo verniki o verskih nadnaravnih in naravnih bitnostih.

V odnosih med dušnim pastirjem in psihologom se mora vsak držati mej svoje kompetence. Vsekakor je potrebno, da je psiholog dober strokovnjak in tudi globoko veren, drugače lahko njegove sodbe več škodijo kakor koristijo. Dušni pastir mora tudi svoje ravnanje z verskimi skupnostmi in posamezniki podvreči sodbi psihologije, da bi z njeno pomočjo avtokritično izvrševal dušnopastirsko delo.

Verska psihologija mora v prihodnosti razširiti svoje perspektive s tem, da si bo pomagala z ugotovitvami drugih ved, ki proučujejo človeka, posebno z ugotovitvami teologije, etnologije, verske sociologije, primerjalnega veroslovja, kulturne antropologije in psihoanalize. Tako bo uspešno gradila edino bodočo znanost o človeku, to je antropologijo. Le-ta mora biti po prizadevanju verske psihologije teocentrična, če naj uspešno odrešuje človeka v tem termo-nuklearnem svetu.

11. **F. Houtart**, direktor Centra za versko sociološko raziskovanje v Bruslju je govoril, kako je »**Sedanja sociologija v službi dušnega pastirstva**«. Snov je posredoval v sledeči razdelitvi: a) sociografija, b) prispevek sociologije, c) prispevek verske sociologije.

Sociologija je empirična veda, ki opazuje, analizira in razlaga družbena dejstva oziroma odnose med ljudmi. Današnja sociologija se je že skoraj povsod otresla svoje pozitivno-filozofske usmerjenosti, ki sta ji jo dala A. Comte in Dürkheim. Zato jo tudi katoličani v zadnjem času vedno bolj uporabljajo.

Pri spoznavanju stanja Cerkve v svetu so se najprej posluževali statistike; to pa v večini dežel s premalo izdelano tehniko. V zadnjih tridesetih letih pa se niso zadovoljili samo s statistiko, ampak so začeli zunanje verske pojave tudi opisovati (npr. kateri zunanji razlogi odločajo o obisku nedeljske maše) in statistične podatke prikazovati kartografsko. Tako je nastala verska sociografija, katere pionirja sta Francoza G. le Bras in F. Boulard. V mnogih deželah so zbrali s pomočjo institutov za verska sociološka raziskovanja, posebno s pomočjo bruseljskega inštituta, že veliko podatkov za določanje verskega stanja. Izšlo je že tudi prvo sistematično delo, ki prikazuje versko stanje v vseh deželah sveta: *Encyclopédie catholique du monde chrétien*.<sup>7</sup>

Aplikacija statističnih in sociografskih podatkov je bila v dušnem pastirstvu zelo koristna. S pomočjo teh podatkov so npr. usmerili odvečne duhovniške poklice v Španiji v Južno Ameriko, kjer je veliko pomanjkanje duhovnikov; racionalneje so razdelili duhovščino v belgijskih in holandskih župnijah; marsikje so začeli s celostnim dušnim pastorstvom. S pomočjo verskih anket pa so poglobili pastoralno zavest.

b) Sociologija nam pomaga, da razumemo socialna dejstva in socialne procese, ter nam določa pglavitne konstante teh procesov. Npr. pri spreminjanju nekega podeželskega okoliša v mestnega ni zadosti imeti samo neko splošno sliko, pač pa je treba natančno ugotoviti vzroke tega spreminjanja in njegove posledice za osnovne socialne ustanove, npr. za družino, vzgojo, politično ureditev, župnijo itd. Tako pomaga sociologija raznim inštitucijam pri načrtovanju njihovega dela v novih pogojih. Velika podobnost socialnih procesov dovoljuje nekatere posplošitve, na osnovi katerih se more marsikaj predvideti, npr. kakšne pogoje za dušnopastirsko delo bo imela Cerkev v tej ali oni družbeni ureditvi. Take posplošitve pa lahko posreduje samo sociologija.

Natančno poznavanje socialnih zakonov, to je velikih konstant družbenega življenja — v sociologiji ni absolutnih zakonov kakor v fiziki — je izredne važnosti za teološko misel. Nekaj primerov: poznanje socialnih faktorjev pove moralistu, da je človekova svobodna volja včasih bolj omejena, kakor se navadno misli; socialnemu nauku Cerkve nudi sociologija dragoceno orientacijo, zadosti je omeniti kot primer encikliko Mater et Magistra; ekleziologiji kaže sociologija dejstva, ki npr. zahtevajo decentralizacijo cerkvene oblasti; s sociološkimi dognanji o kulturnih sistemih si lahko mnogo pomagajo pri delu kanonisti, liturgisti, katehetiki itd.; posebno mnogo pa koristijo dognanja sociologije praktičnemu dušnemu pastirju, npr. za poznavanje sodobne družine. Sociologija ni edina, ki prikazuje Cerkvi realno stanje današnjega sveta, je pa njen delež pri tem zelo pomemben. Končne odločitve v Cerkvi pripadajo teologiji, vendar bodo te primernejše, če teologi poznajo dejansko stanje sveta. Kdor bi šel mimo socioloških dognanj, bi se zapiral v nek umetni svet in ne bi računal s tistim, ki nam ga je dal Gospod, da v njem odrešujemo.

c) Specializirana veja sociologije je verska sociologija. Le-ta deluje v dveh smereh: proučuje odnose med religijo in človeško družbo ter verske pojave kot take; v tej drugi smeri npr. v katoliški Cerkvi oblike, njene oblasti, župnijo, verske redove, versko prakso, verske navade, pastoralne akcije itd.

Kot pomožna znanost dušnega pastirstva raziskuje verska sociologija dandanes posebno **meščansko** okolje, ker je prilagoditev pastorizacije v mestu izredne važnosti za Cerkev; pri tem pa ne zanemarija podeželskega okolja. Tudi o pogojih za duhovniške poklice in o raznih cerkvenih inštitucijah ima verska sociologija že važne študije. Manj pa se je doslej posvečala študiju pogojev za katehetsko in liturgično delo.

Za napredek verske sociologije skrbita dve mednarodni organizaciji: »Mednarodna konferenca za versko sociologijo« s sedežem v Bruslju, ki organizira vsako tretje leto sociološke kongrese, in »Mednarodna organi-

<sup>7</sup> 2 dela, Pariz 1958 in 1960.

zacija katoliških ustanov za verska sociološka raziskovanja« s sedežem v Freiburgu v Švici. Oblike pouka verske sociologije so mnoge: tečaji, študijski kongresi, konference, predavanja na katoliških univerzah, inštituti (posebno važen je v sklopu Gregorijane v Rimu) itd. V semeniščih se, žal, verska sociologija le malokje poučuje.

Verska sociologija je do zdaj že v marsičem pomagala dušnemu pastirstvu. Dognala je npr., da je treba v današnjem svetu oblike pastORIZACIJE revidirati, kar velja posebno za mesta, kjer je dušno pastirstvo povečini še vedno podeželskega značaja. V misijskih pokrajinah je nudila pomembne podatke za prilagoditev liturgije in kateheze. Njeni podatki so pomagali k življenju celostnemu dušnemu pastirstvu, ki vedno bolj zajema ne le Evropo ampak tudi ostale celine.

Na koncu predavanja je Houtart poudaril: »Sociologija je dokazala, da je dušnemu pastirstvu potrebna in da ni le zahteva osebnega okusa ali mode. Gre za to, da nadaljujemo z dolgo tradicijo Cerkve: delovati z aktualnimi sredstvi.«

## II. Najvažnejši sklepi

1. Konstitucija Pija XII. »Ad uberrima«<sup>8</sup> in njegov govor ob italijanskem pastoralnem tednu l. 1956 naj vodita pastoralne institute, ko urejujejo pouk pastoralne teologije, da bodo mogli vzgojiti profesorje za to vedo. Ti inštituti imajo naloge, ki se na nek način razlikujejo od ustanov za spekulativno teologijo. Kljub tej razliki pa se morajo predavanja pastoralne teologije zelo dobro vršiti »po metodi, nauku in načelih angelškega učitelja« (kan. 1366, 2), kajti le-ta ima mnogo o pastoralni teologiji kot vedi in kot umetnosti.

Pastoralno teologijo je treba pospeševati po vseh katoliških fakultetah in univerzah. Le-tu mora imeti pastoralna teologija znanstveni značaj in se posvečati raziskovanju. Pastoralno raziskovanje zahteva čim popolnejše in znanstveno poznavanje sedanjega človeka. Da bi znanstveno in raziskovalno delo pastoralne teologije napredovalo, je potrebno ustanavljati pastoralne institute.

Čim prej naj se izdela bibliografija najvažnejših knjig in razprav, ki se bavijo s pastoralnimi vprašanji.

2. Bogoslovne vede naj se podajajo s pastoralnega vidika. Pastoralna teologija pa naj se predava v luči razodetja, kakor ga posreduje cerkveno učiteljstvo.

Pomožne pastoralne vede je treba razlagati v luči pastoralne teologije, čeprav imajo lasten objekt.

Treba je razčistiti nekatere osnovne pojme pastoralne teologije, posebno: odnos med pastoralno in misijsko dejavnostjo, razliko med pastORIZACIJO za katoličane in ekumenskim delom za ločene brate, problem narave pastoralnega pouka, ki je v tem, ali naj obstaja pastoralna teologija kot posebna teološka znanost ali pa naj bodo vse teološke vede pastoralno usmerjene.

3. Ni zadosti, da se bogoslovcem posreduje samo teoretično bogoslovno znanje, pač jim je treba nuditi tako znanje, ki je potrebno za praktično

<sup>8</sup> Z njo je bil ustanovljen l. 1958 papeški pastoralni inštitut na lateranski univerzi in določen njegov učni program.

pastoralno delo, npr. duha objektivnega opazovanja, poznavanje psihologije, sociologije, antropologije, avdiovizivnih sredstev itd. Čim bolj se morajo naučiti, da bodo mogli povezovati nauk z življenjem. Nuditi jim je treba konkretno poznavanje našega časa, njegovega mišljenja, problemov, pogojev, posebno njegovih težav glede verovanja.

Danes naj pripravljajo semenišča dušne pastirje, ki bodo delovali v okolju, ki je pogosto malo krščansko. To dejstvo pa zahteva prilagoditve tako pri izvrševanju dušnopastirske službe kakor v samem življenju duhovnikov. Iz obojega pa sledi, da je potrebna prilagoditev tudi pri vzgoji duhovnikov.

Potrebno je, da se pri sestavi učnega načrta določi pastoralnim vedam primerno število ur. To se bo moglo zgoditi, ako se pri ostalih strokah opusti, kar je ozko strokovnega in manj potrebnega za vzgojo dušnih pastirjev.

Zdi se, da je v vseh letnikih potrebno postopno uvajanje duhovniških kandidatov v dušnopastirsko delo, posebno kar se tiče liturgije, kateheza, pridiganja, pedagogije in karitativnega dela. Mnogo bo koristilo, če bodo bogoslovci dobivali pastoralno znanje tudi od duhovnikov iz prakse, kar se naj izvrši v semeniščih ali med počitnicami v župnijah.

Če je mogoče, naj se predavatelji v semeniščih tudi sami nekoliko bavijo z dušnim pastirstvom. Predavatelji pastoralnih ved naj prejemajo znanstveno kvalifikacijo na pastoralnih institutih.

4. Pri vsaki nedeljski maši, ki ji prisostvujejo verniki, naj se oznanja božja beseda.

Določi naj se cikel beril za več let tako, da bodo verniki pri nedeljskih službah božjih slišali obilnejši in bistvenejši del božjega razodetja.

Tudi pri podeljevanju zakramentov naj se božja beseda obilneje izraža tako s svetopisemskimi berili kakor z nagovori, ki približujejo vernikom skrivnost zakramenta.

Iz vsega srca želimo, da bi II. vatikanski cerkveni zbor določil, da je bistvena in čez vse nujna dolžnost dušnih pastirjev, da oznanjajo božjo besedo. Duhovniki bi se naj za to dolžnost uposabljali tudi na posebnih tečajih.

Da bi se bogoslovci dobro pripravili na dolžnost oznanjevanja božje besede, je potrebno: že v času filozofskega študija naj se seznanijo z evangelijem; med teološkim študijem naj spoznajo celotni smisel oznanila svetega pisma, posebno temeljito pa oznanilo Jezusovo in apostolov; naj se naučijo gledati z odprtimi očmi življenje ljudi, ki bodo mogli v pridigah odgovorjati potrebam, vprašanjem in pričakovanjem današnjega človeka z nespremenljivim verskim naukom; ob semeniški vzgoji in ob počitniških srečanjih z neoporečnimi ljudmi naj dozori v polno osebnost, v prave priče Kristusove.

5. Odlok »Prevido sane«<sup>9</sup> naj se v celoti izvede v praksi.

Pri vseh narodih naj se ustanovijo narodni katehetski centri.

Vsaka škofija naj ima katehetski center ne le za pravilno usmerjanje katehetskega dela, temveč tudi za vzgojo katehetskega kadra. Posebne šole za laične katehete naj se ustanovijo v večjih mestih.

<sup>9</sup> Odlok koncilске kongregacije l. 1935 o katehetskem pouku.

Bogoslovce je treba za katehetsko službo praktično oblikovati, kajti le-ta je poglavitna duhovnikova dolžnost.

5. Liturgija zavzema prvo mesto med vsem, kar se nanaša na življenje Cerkve in na skrb za duše. Kongres predlaga koncilskim očetom sledeče: Liturgija naj se tako obnovi, da se je bodo mogli dejavno udeleževati vsi, ki jim je namenjena.

Kakor je Pij X. na široko odprl vernikom zaklade Evharistije, tako naj jim sedaj Cerkev obilneje ponudi zaklad božje besede. Obnovi sveto-pisemskih beril v liturgiji naj se zato posveti posebna pozornost.

Da bodo mogli verniki liturgijo razumeti in pri njej dejavno sodelovati, naj se dovoli v liturgiji obilnejša raba domačega jezika.

6. Menimo, da je potrebno uvesti v višjih semeniščih predavanja iz verske sociologije in verske psihologije. Slušateljem je treba jasno prikazati važnost izsledkov teh ved za dušno pastirstvo. Predavatelji naj bodo strokovnjaki v teh vedah.

Katoliške univerze naj pripravijo izvedenca za versko sociologijo in psihologijo, ki bodo znali njune izsledke obračati na pastoralno področje. Ti izvedenci naj skrbijo tudi za usmerjanje dušnega pastirstva v domači škofiji oz. narodu in v vsem svetu.

Zelo priporočamo, da bi župnije, škofije in vesoljna Cerkev podajale pregled o verskem življenju, to je o krstih, birmovanjih, sklepanju zakonov, pogrebih, duhovniških in redovniških poklicih, obisku nedeljske maše itd. V ta namen naj bi se določili posebni statistični uradi pri posameznih narodih, škofijah in pri sveti stolici.

7. Katoliške univerze naj posvečajo znanstveno delo vedam, ki so Cerkvi posebno koristne. Ustanovijo naj se središča za znanstveno raziskovanje, ki služi dušnemu pastirstvu. Da bi se zajela kompleksivnost vprašanj, je potrebno sodelovanje raznih strokovnjakov in mednarodna povezava le-teh. Pospeševati je treba čim plodnejšo povezavo med temi središči v vsem, kar se nanaša na duše, npr. v katehezi, liturgiji, pridiganju itd. Enako je treba pospeševati povezavo v dušnopastirskih zadevah med škofijskimi in medškofijskimi tovrstnimi komisijami.

Stefan Steiner

## Liturgija v prvih stoletjih

Naše znanje o prvotnih oblikah krščanskega bogoslužja je zelo skromno v primeri s tem, kar nam je znano o poznejšem razvoju. Sicer se je znanstvenikom v zadnjih desetletjih posrečilo s posameznimi ohranjenimi drobcami razjasniti nekaj pojavov, ki so bili prej zaviti v temo ali ugibanje, toda raziskovalno delo nikakor še ni končano. Se manj pa je tisto, kar je strokovnjakom že znano, prodrló v zavest manj poučenih vernikov in duhovnikov, ki že dalj časa niso imeli priložnosti brati o bogoslužju preteklih stoletij.

Slovenecem je sicer pokojni profesor France Ušeničnik preskrbel za njegov čas odlično knjigo o liturgiji. V njej je precej obsežno obravnaval tudi podatke iz zgodovine. »Katoliška liturgika«, ki je kot samostojna knjiga izšla leta 1933 (dobrih 10 let prej pa kot del »Pastoralnega bogoslovja«) in v izboljšani izdaji leta 1945, je Slovencem že kmalu, dosti pred mnogimi drugimi narodi, omogočila temeljit in dokumentiran razgled po bogoslužnih oblikah v dvajsetih stoletjih. Ne bi pa bilo prav, če bi zaradi bogate dediščine mislili, da nam

svojega znanja ni več treba izpopolnjevati, saj nas cerkvena oblast v konstituciji o svetem bogoslužju izrecno spodbuja k napredovanju (člen 18).

Vsi namreč vemo, kako so v tej razmeroma še ne stari knjigi že neuporabni odstavki z navodili za izvrševanje tistih liturgičnih obredov, ki so se v zadnjih letih spremenili. Manj se pa zavedamo pomanjkljivosti v podatkih o bogoslužju prvih stoletij. Ker so pa prav prva stoletja najbližja apostolski dobi in s tem Kristusu, se ne smemo naveličati preiskovati skromne vire, ki so se iz tistih časov ohranili do naših dni; prav ti nam pomagajo bolje razumeti poznejši razvoj, sedanje stanje in mnoge »novosti«, ki jih uvaja in jih bo še uvedla cerkvena oblast. Ušeničnikova knjiga je nastala namreč v času, ko nihče še pomisliti ni upal, da se bo liturgija tako zelo spremenila, reformirala, in zato tudi tam, kjer v zgodovinskih podatkih danes vidimo smer bodočega razvoja, naš veliki liturgični pisatelj ni mogel kazati poti v bodočnost.

Na nekatere izmed novejših ugotovitev, ki jih on ni mogel poznati, bi opozorili ob prelistavanju besedila predavanj, ki jih je innsbruški profesor **p. J. A. Jungmann** imel poleti leta 1949 na univerzi »Notre Dame« v državi Indiana (ZDA). Sam pravi, da sprva niso bila namenjena za tisk, pa jih je dovolil objaviti, ker so ga mnogi za to prosili. Pomembnost njegovega ne več tako novega dela podčrtuje dejstvo, da se je ameriški izdajci (1959) pridružil 1962 še francoski prevod, v katerem so z avtorjevim dovoljenjem opozorili še na tisto, česar tudi Jungmann 1949 (oziroma 1959) še ni mogel vedeti: nov dokaz, kako hitro »živi« liturgična znanost (francoska izdaja »**La liturgie des premières siècles**« je izšla kot 33. zvezek zbirke »Lex orandi« pariške založbe Cerf).

Avtor zlasti poudarja, kako skromni so bili do sredine 19. stoletja liturgični viri za najstarejšo dobo krščanstva. Slovenci smo lahko veseli, da smo nekaj besedil dobili v Lukmanovem prevodu že leta 1936 in 1937, vendar so žal ostala raztresena v posameznih številkah liturgične revije »Kraljestvo božje«. Zdaj vemo, da doba odkritij še ni končana, saj skoraj ne mine leto brez najdbe novih dokumentov, še pogosteje pa že znane vire na novo osvetlijo in uporabijo.

Našo predstavo o prvih stoletjih krščanstva, ki jih navadno imenujemo dobo preganjanja, je temeljito pokvarilo romantično zgodovinopisje, razširjeno v prvih desetletjih našega stoletja. Danes bolje razumemo, da more Cerkev živeti in plodno delovati, tudi če se včasih in v kakšnem delu sveta nadnjo zgrne povodenj preganjanja. Rimsko cesarstvo je bilo tako veliko in čas prvih treh stoletij tako dolga doba, da je »na splošno v tej dobi vladal mir«, kakor se izraža Jungmann (str. 29). Popolnoma je treba opustiti misel o katakombah kot edinem bogoslužnem prostoru, ker so se kristjani v bogoslužju zbirali v večjih zasebnih hišah, še pred letom 313 so pa zidali tudi že cerkve. Minucij Feliks je sicer res zapisal, da »nimamo ne templjev ne oltarjev«, ker seveda krščanske cerkve niso bile »bivališče boga«, ampak prostor, kjer se je zbiralo »božje ljudstvo« — občestvo svetih in ker oltarji niso bili kamniti žrtveniki, na katerih bi darovali krvave daritve.

Kristjani so že v apostolski dobi splošno praznovali nedeljo kot tedensko obhajanje »velikonočne skrivnosti« in pa praznik velike noči kot višek vsega leta. Seveda nedelje niso mogli posvečevati s počitkom, ker so morali delati, zbirali pa so se kljub temu k evharistiji: molitvi, božji besedi in daritvi. Avtor je v 4., 5., 6., 13. in 23. poglavju na kratko povzel svoje ugotovitve o zgodovini mašnega obreda v posameznih stoletjih pred papežem Gregorjem Velikim, ker je to obsežnejše in z vso znanstveno dokumentacijo storil v svetovno pomembnem delu »Missarum sollemnia«. Nemogoče se je v tem poročilu ustavljati pri podrobnostih, morda bi omenili le to, da je bila vsakdanja maša v teh stoletjih neznana (razen za postni čas, ko se je izoblikoval kot priprava na veliko noč, pokoro in krst). Kristjani pa so se že kmalu zbirali vsak dan k »bogoslužju božje besede«, doma pa so prejemale tudi sv. obhajilo, ki so jim ga izročili pri nedeljski maši.

V 7. poglavju Jungmann govori o krstu in o pripravi nanj, ki je bila vsaj že v 3. stoletju organizirana. Hipolit nam sporoča stroge pogoje, ki so jih kandidati morali izpolniti. Viri ne omenjajo posebnega misijonskega delovanja duhovnikov, ker je bil glavni vir za širjenje krščanstva zgled, besede in mučenišvo članov »občestva svetih« — kristjanov. Pri krstu so novi udje tega

občestva prejeli tudi »izkaznico«: veroizpoved, s katero so mogli dokazati svojo vero, če so prišli v neznano občestvo (prvi ohranjeni obrazec je že iz srede drugega stoletja). Skrb cerkvene oblasti, da bi verske resnice vedno bolj natančno izrazili, se pozna v teh častitljivih obrazcih, ki takrat nikakor niso bili povsod še enaki.

Ena izmed predstav »romantične liturgične zgodovine«, ki jo skuša avtor razbiti v 9. poglavju, je misel, da so prvi kristjani živeli zgolj liturgično: brez zasebnih pobožnosti. Tista liturgična molitev, ki je sedaj najbolj natančno urejena: brevir, je vendar nastala prav iz zasebnih pobožnosti kristjanov v prvih stoletjih, ker niso mogli in hoteli biti v zvezi z Bogom samo v nedeljo, ko jih je cerkvena oblast klicala k evharistiji, ampak so molili doma ob določenih urah dneva, prihajali pa so prostovoljno k skupnim pobožnostim tudi v cerkev (prim. popis romarice Egerije oziroma Silvije, kot so jo prvotno imenovali).

Precej izčrpno osvetljuje Jungmann tudi vpliv krivih ver (zlasti gnostikov in montanistov), različnih kristoloških zmot ter poganskih običajev na oblikovanje krščanskega bogoslužja. Seveda so mogli kristjani »pokristjaniti« poganske običaje šele v času od 4. in 5. stoletja dalje, ko se je verski vpliv poganske družbe že razkrojil in postal »folklor«.

Ker danes duhovnikom »rimskega obreda« ne zadošča poznati samo svoj obred in njegovo zgodovino, je avtor nekoliko tudi v tej knjigi (pa precej obsežneje kot Ušeničnik) orisal pokrajinsko pogojene razlike krščanskega bogoslužja. Čeprav je Cerkev »ena«, so ne le na vzhodu (česar smo še nekoliko vajeni), ampak tudi na zahodu, v Evropi in v Afriki v času sv. Gregorja Velikega poznali obilje različnih obredov, vendar tu vse v latinskem jeziku. Kljub močni medsebojni povezanosti, ki jo je omogočala rimska država s svojimi cestami in enotno helenistično kulturo, ni takrat nihče mislil, da se mora liturgična enotnost izražati v obrednih malenkostih, v posameznih molitvah in običajih. Različno liturgično izročilo zahodnih dežel (Milan, Španija, Galija, Irska in Škotska) se še danes pozna v »rimski« liturgiji, ki je sestavljena iz nešteti nerimskih posameznosti.

V zadnjem delu knjige (19. do 23. poglavje) Jungmann posebej opisuje rimsko liturgijo, kakor se je bila izoblikovala v 5. in 6. stoletju pred reformo sv. Gregorja Velikega. Značilnost te dobe je strogo urejena spokorna praksa, ki je povzročila, da so prejem krsta mnogi odlašali na poznejša leta in celo na zadnjo uro, čeprav se je seveda ohranila tudi navada krščevati otroke krščanskih staršev takoj po rojstvu. Zaradi kristoloških zmot potrebno poudarjanje Kristusovega božanstva je nehote povzročilo, da si verniki niso več upali k obhajilu pristopiti vselej, kadar so se udeležili evharistije.

V pregledu razvoja cerkvenega leta avtor poudarja zlasti njegovo izrazito kristocentričnost, ki pozna kot vrh predvsem veliko noč in v manjši meri tudi božič (oba praznika: rojstvo in epifanija). Na oba praznika so se vsaj ponekod, ne pa povsod enako, tudi resno pripravljali s postom in pokoro. Češčenje Matere božje in mučencev se je počasi razvijalo, a predvsem zaradi njihove povezanosti s Kristusom. Češčenje svetnikov je bilo v tej dobi omejeno na tiste cerkve, kjer so bili njihovi grobovi ali vsaj nekaj svetih ostankov. Zato je bilo tudi romarsko življenje močno razširjeno, ker so hoteli častiti določene svetnike.

Molitveno življenje se je v tej dobi dokončno oblikovalo v posameznih meniških skupnostih in v molitvenih običajih večjih cerkva, zlasti stolnic. Skupine pobožnih oseb, ki so živele pri teh cerkvah in se v njih zbirale k skupnim pobožnostim ter bile zgled romarjem, so posredovale svoj način molitve vedno večjemu krogu.

Francoska izdaja Jungmannove knjige v opombah navaja predvsem francosko strokovno slovstvo, ki je nam marsikdaj nedostopno; če bo izšla kdaj tudi nemška izdaja, bo v tem oziru za nas koristnejša. Vendar pa avtor sam opozarja, da ni hotel napisati uvoda v znanstveni študij, ampak predvsem »razkriti« vprašanja in ugotovitve o tisti dobi liturgičnega življenja, ki bo vedno pomenila osnovo in temelj sedanjega in prihodnjega bogoslužja. Ker je knjiga pisana dovolj lahko in razumljivo (tako kot Jungmann zna celo v najbolj strokovnih knjigah), bi bilo njeno branje vsakomur koristno. M. Smolik

## Knjiga o liku škofijske duhovščine

Med člani francoskega episkopata, ki šteje nad 100 škofov, so mnogi postali svetovno znani zlasti zaradi svojega delovanja na II. vatikanskem cerkvenem zboru. Eden izmed njih je **msgr. Alexandre Renard** (rojen 1906), ki je od 1953 škof v Versaillesu. Ker je to mesto že del velikega Pariza in spada škofija z dva in pol milijona prebivalcev v pariško apostolsko pokrajino, je škofovo delovanje tem pomembnejše. Pozornost po svetu je zbudil zlasti z znamenitim govorom o vlogi duhovnikov v Cerkvi na drugem zasedanju koncila.

V času priprave na koncil in ob deveti obletnici škofovanja je svojim duhovnikom posvetil knjigo »**Prêtres diocésaines aujourd'hui**« (Paris, Desclée de Brouwer 1963, 265 strani), v kateri je razložil in vsem duhovnikom razodel, kako si eden izmed škofov zamišlja skupno apostolsko delovanje v današnjem času. Seveda ni vsega besedila napisal šele za to knjigo, saj bi kot škof težko našel toliko časa, ampak je v celoto povezal nagovore, ki jih je imel ob duhovnih vajah za svoje duhovnike, različna »pisma duhovnikom«, misli ob duhovnih obnovah in članke za različne škofijske in medškofijske liste. To je storil, »da bi škofijska duhovščina postala bolj sveta in bolj edina v posameznih svojih članih, da bo svet veroval«. Ker je hotel, da bi gradivo v knjigi (zlasti mnoge citate iz drugih knjig za duhovnike in o duhovniškem življenju) mogli uporabljati tudi drugi pisci ali govorniki, je na koncu dodana bibliografija del o duhovništvu ter abecedni seznam uporabljenih avtorjev in stvarno kazalo.

Polovico knjige zavzema prvi del o posvečevanju duhovnikovega življenja, v drugi polovici pa najprej govori o pastoralnem in nato o apostolskem delovanju duhovnikov.

**Avtor vedno znova poudarja misel, da je duhovnik v celoti razumljiv ter v celoti »izkoriščen« le, če se zaveda svoje povezanosti z drugimi duhovniki in preko škofa s Kristusom, edinim velikim duhovnikom nove zaveze.** Zelo poudarja nauk o kolegialnem značaju vseh duhovnikov v škofiji, ki so po škofovih rokah prejeli stanovsko milost in neizbrisno znamenje, razen tega pa še oblast (jurisdikcijo) pomagati škofu na določenem odseku škofijskega ozemlja ali delovanja.

S številnimi dokumenti cerkvene oblasti, zlasti zadnjih papežev podpira zahtevo po stalnem prizadevanju za večjo duhovniško stanovsko svetost, kakor to omenjajo že liturgične molitve ob podeljevanju posameznih redov. Sredstva duhovnikovega posvečenja in posvečenja ljudi, ki so mu izročeni, so vsakdanja maša, vsakdanji brevir in druge bolj osebne molitve — o vsakem sredstvu škof posebej razpravlja.

Duhovnikova povezanost s škofom in odvisnost od njega je še bolj kot pri maši vidna pri tistih opravilih, ki so veljavna le, ker ga je škof poklical za svojega sodelavca; to je mogel zato, ker je duhovnik pri posvečenju svobodno obljubil zvestobo svojemu škofu za vse življenje. Škof pošilja svoje duhovnike oznanjat božjo besedo in posvečevat ljudi z zakramenti, ker sam ne more biti vedno in povsod. Kot škofov pooblaščenec je duhovnik deležen škofove upravne oblasti in mora svoje pastoralno delovanje urejati po njegovih smernicah. Če se tega vedno zaveda in če se zaveda svoje povezanosti z drugimi duhovniki v »skupnem pastirovanju« (francosko: pastorale d'ensemble), bo lahko premagal malodušje in občutek zaradi morebitnih začasnih neuspehov.

Posvečevanje duhovnikovega življenja nikakor ni končano z zadnjim letnikom bogoslovja in z novo mašo, ker ostane to naloga vse življenje. Mnogo poznejših razočaranj bi bilo prihranjenih, če bi se dovolj zgodaj navadili sprejeti tudi svoje nepopolnosti, pa se zaradi njih nič manj ne bi trudili za izpopolnjevanje svoje duhovniške osebnosti. Avtor zelo poudarja, koliko so poznejši uspehi ali neuspehi odvisni od vzgoje v malem in velikem semenišču in od zgleда, ki so ga bodočim kandidatom dajali drugi duhovniki. Odkrivanje duhovniškega poklica je predvsem naloga škofa, v prvi stopnji pa je zaupana prav duhovnikom v dušnem pastirstvu, ki morajo najprej verjeti, da Bog tudi danes kliče delavce v svoj vinograd in da to dela tudi preko duhovnikov. Ti morajo moliti za poklice, jih iskati, odkrivati znake poklica med zaupano



mladino ter zlasti s svojim življenjem in delovanjem biti neprestano vabilo k duhovništvu. (Na str. 150 navaja avtor statistično poročilo za Francijo iz leta 1957, ki pravi, da izmed 950 bogoslovcev 50 % prisoja vzbuditev svojega poklica nekemu duhovniku in le 24 % svoji družini; izmed 375 poznih poklicev pa 62 % duhovniku in 15,4 % svoji družini.)

V drugem, pastoralnem delu knjige je zlasti zanimivo poglavje o »**polni zaposlitvi duhovščine**«. Pod tem naslovom, ki je nedvomno zelo moderen, avtor namerno ne govori o medškofijski izmenjavi duhovnikov, ker je njena izvedba v širšem obsegu zdaj še preveč zapletena, ustavi se pa ob težki nalogi vsakega škofa, da svoje duhovnike pravilno razdeli po škofiji in jim zaupa različne naloge v skladu s potrebami in sposobnostmi. Pove, da se večkrat to ne da izvesti zaradi prevelike navezanosti duhovnikov »majhnega obzorja« na določeno delo. Zato bi morali težiti zlasti za tem, da bi v mejah dekanije manj obremenjeni duhovniki pomagali tistim in tam, kjer njihovi bližnji sobratje pod delom omagujejo.

S tem poglavjem je tesno povezano naslednje o **škofijskem »skupnem pastirovanju**«, o katerem avtor navaja besede papeža Pija XII iz leta 1956. Ker v tem poročilu nikakor ni mogoče podati celotne vsebine, naj bodo našete samo sestavine tega pastirovanja: povezanost med osebami, urejena povezanost cerkvenih ustanov, skupno prizadevanje za doseg istega smotra ter sodelovanje duhovnikov v mejah dekanije.

V tretjem delu škof Renard z duhovniki premišljuje o **vprašanih apostolata**, ko moramo vsi računati s tem, da smo poslani k ljudem z določenimi lastnostmi. Moramo jih najprej poznati, če hočemo med njimi »pričati za Kristusa« in biti res »božji sodelavci«. Tudi zaradi uspešnosti svojega apostolskega dela mora vsak duhovnik težiti za čim večjo »duhovnostjo« svojega življenja, da bo vedno manj oviral Boga, ki hoče po njegovih besedah govoriti svojemu ljudstvu. Ob koncu odgovarja avtor tudi na tisto zahtevo, ki se pogosto ponavlja: da bi moral biti apostolat vedno učinkovit. Sviri pred prevelikim enačenjem svetega in duhovnega življenja, kajti v življenju milosti se učinkovitost ne da meriti z gospodarskimi ali statističnimi merili. Ni dvoma, da se morajo tudi krščanski apostoli izogibati zapravljanja svojih sil, prav tako pa ne smejo biti razočarani, če vselej ne vidijo takoj uspeha svojega dela. Vsa verska in moralna dejanja temeljijo namreč na človekovi svobodi, ki se ne da izsiliti, in zato ves naš trud včasih res nima vidnega učinka. Ker pa verujemo, da Bog lahko vedno da več ali manj milosti, ki more biti bolj ali manj učinkovita, saj to dela po nam neznanih sklepih svoje previdnosti in usmiljenja, in ker vemo, da hoče v tem redu milosti vedno delovati po našem sodelovanju, nas bo vse to navduševalo za vedno večje apostolsko prizadevanje. Krščansko upanje mora biti vedno ena najvažnejših apostolskih kreposti, saj ga francoskim duhovnikom ne sme zmanjkati tudi če vedo, da je komaj tretjina prebivalcev v stiku s Cerkvijo in čeprav so v zadnjih 15 letih morali zapreti 15 vélikih semenišč izmed 42 (gl. str. 242).

Zares lepo in bogato knjigo zaključuje govor, ki ga je msgr. Renard imel 7. julija 1959 v lurški podzemeljski baziliki sv. Pija X. v čast svetega arškega župnika Janeza Vianneya, čigar srce so takrat tam častili. Prav tako kot papež Janez XXIII. (v duhovnški okrožnici »Sacerdotii nostri primordia«, izdani ob obletnici Vianneyeve smrti leta 1959) tudi škof Renard z začudenjem vzklika: Čudovita stvar: župnik ki je postal svetnik in ki je to dosegel zgolj z izpolnjevanjem svojih stanovskih dolžnosti!

V vsej knjigi škof zelo odkrito govori vsem svojim duhovnikom. Vsa knjiga je pisana z namenom, da bi duhovniki načeta vprašanja še naprej premišljevali, o njih razpravljali in iskali ustreznih rešitev. Graja in opomini niso prikriti, kjer so potrebni, vendar je za vsako besedo očetovska skrb škofa, ki s svojimi sodelavci deli vse njihove skrbi, pozna njihove potrebe in stiske, ko so postavljeni pred tako mnogoštevilne in nove naloge.

Marijan Smolik

## Paul Schebesta, Ursprung der religion

Berlin (Morus) 1961, str. 264

Znani sodelavec etnologa in veroslovca W. Schmidta in raziskovalec prastarih rodov se je končno umiril. Ko je ponovno bival med Pigmejci v Kongu in med pigmoidnimi rodovi na Daljnem vzhodu, se je vrnil v svoje izhodišče v Mödlnig pri Dunaju, kjer je s Schmidtom, Koppersom, Gusindejem in drugimi začel. Vendar se ni vrnil, da bi počival, ampak da bi dokončno uredil svoja dognanja o rodovih, ki še vedno etnologe najbolj zanimajo, in da bi za podobno delo vzgajal v misijonišču rod mladih znanstvenikov.

Kot prvi sad novega kolektivnega znanstvenega poleta je izšla knjiga *Ursprung der Religion*, ki ni toliko osebno delo samega Schebesta kakor »sad skupnega raziskovanja in truda etnološkega seminarja v St. Gabrielu«, kakor se mojster izraža v Uvodu. Res je, na mnogih mestih se pozna začetništvo, vendar ni dvoma, da je ves znanstveni trud, namenjen raziskovanju izvora in razvoja najstarejših religij, nadzoroval in vodil Schebesta kot voditelj seminarja. Zato je mogoče mirno trditi, da so dognanja zanesljivo njegova, saj so izšla tudi pod njegovim imenom. To pa daje publikaciji velik ugled in zbuja zaupanje.

Zakaj so si mladi znanstveniki izbrali prav vprašanje o izvoru religije za glavni predmet svojih raziskovanj, pojasnjuje Schebesta na začetku knjige takole: »Religija spada danes zopet med vprašanja, za katera se vsi zanimajo... Kar je veroslovje v desetletnih znanstvenih prizadevanjih dognalo, je sedaj postalo splošna last. Psihologi in filozofi, sociologi in zgodovinarji, psihiatri in zdravniki imajo zopet religijo za nekaj resnega in priznavajo njeno važno vlogo v življenju posameznega človeka in cele družbe. Zato se je tembolj čuditi, da se pojavljajo v zadnjih letih zelo primitivne knjige, ki ponavljajo stare ugovore, ki jih je spravila na dan materialistična psevdoznanost iz konca 19. stoletja. Posebno radi se pečajo z vprašanjem o izvoru religije. V prečudni mešanici navajajo resnična etnološka in prazgodovinska dejstva, nedokazane hipoteze in fantastične zaključke, da bi »dokazali«, da je bil človek davnine brez vsake vere in da bo popolni človek bodočnosti zopet brez vsake vere. Zato se je boj okrog vprašanja o izvoru vere, ki se je za nekaj desetletij pomiril, zopet vnel. Nikakor ne želimo da bi v tem delu nekdanjim teorijam o izvoru vere dodali še kako novo ampak hočemo ugotoviti samo, kaj je doslej o tem znanost dognala in tako ločiti teorije od dejstev in nakazati, v kateri smeri je treba iskati rešitev tega vprašanja«.

Po takem uvodu je vsebina knjige razumljiva in seveda izredno zanimiva. V prvem delu Schebesta s svojimi sodelavci razpravlja o stanju vprašanja o izvoru religije in o njenem bistvu ter njenih zunanjih izrazih kakor so molitev in daritev. Vse to seveda v povezavi z vero najprimitivnejših ljudstev, ki jih je kot take ugotovila zgodovinska etnologija. Posebno poglavje je posvečeno odnosu med mitom in zgodovino. Mimogrede so rešeni mnogi ugovori zoper vero starih rodov, ki jih največkrat navajajo tisti, ki te vere nič ne poznajo.

Zdi se, da je najvažnejši drugi del knjige, ki pod naslovom »Ergebnisse der Forschung« podrobno in slikovito razpravlja o tem, kaj je glede religije sedaj živih ali že izumrlih prastarih rodov dognala znanost, posebno prazgodovina in etnologija. Odgovor glede prazgodovinskega človeka je kratek in jasen: nikoli ni bil ateist. Najbolj različni ostanki grobišč in daritvenih oboedov pričajo o njegovi vernosti. V kolikor pa so še danes živeči stari rodovi znanosti bolj dostopni, v toliko so dokazi za njihovo bogato in relativno zelo lepo ter pravilno prvotno verovanje še obilnejši in vidnejši. Ker se v tem poglavju veroslovci in etnologi pečajo tudi s pojavi mlajših oblik verskega razvoja kakor fetišizem, manizem, šamanizem, magija in dr. se še bolj pokaže, da je bila na prastarih stopnjah razvoja religija še vsa lepa, pozneje pa se je začela močno kvariti.

Po teh dognanjih znanstvenikov-etnologov veroslovcu ni več težko odgovarjati na probleme, ki jih o izvoru in razvoju religije postavljajo razne

teorije. Schebestova knjiga posebej omenja marksistično teorijo kot »zelo problematično«, ker za svoje trditve nima dokazov. Odgovarja tudi na teorije starih evolucionistov, ki so na začetek religije postavile to, kar je v verskem in moralnem oziru najslabše in najbolj nesmiselno. Končno se ustavi pri teoriji A. Langa in W. Schmidta o pramonoteizmu. Ta teorija razpolaga z najmočnejšimi dokazi in z ogromnim etnološkim materialom, ki ga doslej še nihče ni mogel razvrednotiti s kakim protimaterialom. Seveda pa bi bilo zelo nepredvidno, če bi kdo hotel iz relativno najstarejših verovanj sklepati na absolutno najstarejša. Ta so zaenkrat zgodovinsko nedosegljiva. Problem o izvoru religije ostane v toliko še nerešen, dasi je dovoljeno iz poznejših smeri razvoja sklepati na prejšnje. Odprto je še vedno tudi vprašanje o prvotnem prarazodetju, ki ga Schmidt postavlja kot edino verjetno razlago za tako lepo vero prarodov zemlje. To vprašanje rešujejo teologi, ki pa jim seveda zgodovinska dognanja o relativno najstarejši vzvišeni religiji pridejo zelo prav kot potrdilo bibličnega poročila o veri prvih ljudi. Res pa je, kar Schebestova knjiga turdi ugotavlja, da taka zgodovinska potrdila katoliški teologiji nikakor niso nujno potrebna za dokaz resničnosti krščanstva, za katerega govori toliko drugih dokazov.

V končnih poglavjih se Schebesta ustavlja še pri vprašanju evolucionizma in zgodovine verstev. Ni dvoma, da moremo tudi pri verstvih govoriti o določenem razvoju, ki so ga usmerjali določeni činitelji religiji zunanjega značaja, npr. razvoj ostalih panog kulture in posebno civilizacije, dasi je bila religija od začetka do danes vedno ista, namreč racionalno spoznanje, priznanje in češčenje višjega sveta, od katerega se je človek čutil odvisnega. Zgodovinski razvoj verstev naj ugotavlja objektivna zgodovinska znanost, ne pa katera koli filozofija ali celo dogmatika. Schebestova knjiga o izvoru vere je dragocen pripomoček za globle in širše poznavanje tega včasih zelo zapletenega vprašanja. Vrednost knjige povišuje vrsta izvirnih in zelo dobro izbranih ilustracij.

V. Fajdiga

## Iz bibliografije o ateizmu

Problem ateizma, ki je v tradicionalnih teoloških priročnikih zavzemal kratko noto na koncu traktata *De Deo uno*, je povzročil v povojnih desetletjih marsikatero študijo izpod peresa katoliških teologov. Ne stremeč za izčrpnostjo, bi v tej kratki noti navedel le dela, ki so mi osebno znana, ki pridejo v poštev v pastoračiji in so dostopna tudi nestrokovnjaku. Omejujem se na francosko literaturo, če izvzamem nekaj avtorjev, katerih dela so prevedena in uživajo trajen uspeh na francoskem knjižnem trgu.

Znani filozof **Jacques Maritain** se je v svojih številnih publikacijah dotaknil tudi problema ateizma. Njegova knjiga **Humanisme intégral**, (Aubier, Paris) izšla že leta 1936, proučuje stvar iz zgodovinskega gledišča. Trideset let po izidu lahko trdimo, da ves socialni in duhovni razvoj družbe pritrjuje Maritainovim filozofskim pogledom. Delo ima še danes velik vpliv na katoliške intelektualce, posebno na pripadnike krščansko-demokratskih gibanj v Južni Ameriki. Priporočena vsakemu, ki hoče najti dobro razlago modernim socialno-političnim gibanjem.

Tu je treba omeniti tudi Maritainovo knjižico **Le signification de l'athéisme contemporain** (Desclée de Brouwer, 1948), kjer filozof zariše čudovito paralelo med svetnikom in ateistom (pravim).

**Romano Guardini** je mislec, ki ima izreden posluš za probleme moderne človeka, zato brezboštvo v vseh svojih spisih implicite upošteva. Direktno tej temi Guardini ni posvetil knjige, a vse, kar je napisal, pomaga k njenemu razumevanju in vsebuje smernice za njeno rešitev. Naj navedem na primer **Die Sinne und die religiöse Erkenntnis** (Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950), kjer poudarja važnost moralnih dispozicij za pravilno dojemanje stvarstva kot teofanije. Dalje njegovo osnovno filozofsko delo **Welt und Person** (Werkbund-

Verlag, Würzburg, 1939) vsebuje fino razlago današnjega brezboštva. Ves Guardinijev sistem sloni na teh premisah: Bog, ker je moj Stvarnik, izvor mojega bitja, je meo intimo intimior, je moja resnica. V njem sem pristen, svoboden, resničen. Kratkotamo sem. Odtujenost od Boga je odtujenost od samega sebe. Zanikanje Boga je zanikanje svojega človeškega bitja. Zato normalno skrajno dosleden ateizem vodi ali v norost ali v samomor. Primer prvega je Nietzsche, primer drugega je inženir Kirilov, iz romana Dostojevskega Besi. Ko že govorimo o Dostojevskem, naj omenim še Guardinijevo študijo **Der Mensch und der Glaube — Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen** (Hegner, Leipzig), posebno poglavje o ateistih, kjer nemški filozof študira glavne tipe brezbožnikov, ki jih je ustvaril ruski romanopisec. Prav je, da opomnim tudi na njegovo knjigo **Das Ende der Neuzeit** (Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950), kjer je podana globoko analiza današnjega časa in njegovih zablod. A mogoče bi bilo najbolj primerno darilo prijatelju ateistu Guardinijeva knjižica **Vom lebendigen Gott** (Matthias Grünewald-Verlag, Mainz). Le-tu avtor z veliko psihološko fineso zariše božje obličje, tako kot se razodeva v Svetem Pismu. Prava ideja o Bogu je najboljši protitež za ateizem.

Spisi švicarskega teologa **Hans Urs von Balthasar-ja** so splošno znani. Kot prispevek k bibliografiji ateizma je mogoče citirati njegovo zelo pomembno knjigo **Die Gottesfrage des heutigen Menschen** (Herold, Dunaj). Delo je neke vrste prenovljen traktat De vera Religione, a žal ne pisano v skladu z zahtevami kartezijanske jasnosti, in zato tudi ne žanje uspeha, ki bi ga sicer zaslužilo.

Naj omenim še enega avtorja iz nemške kulturne sfere, ki podaja zanimive misli o nalogah, ki jih imajo kristijani ob pojavu ateizma. To je dunajski časnikar, zgodovinar in filozof **Friedrich Heer**. V svoji knjigi **Alee Möglichkeit liegt bei uns** (Glock und Lutz, Nürnberg 1958), Heer ugotavlja, da nas bo ateizem primoral razčistiti našo idejo o Bogu, sicer ideji sami ne more škodovati. Avtor je optimist o izhodu konfrontacije med ateizmom in krščanstvom.

Zopet v Franciji, naj omenim splošno priznanega teologa **Henri de Lubac-a**, ki je posvetil več svojih del problemu ateizma, in na prvem mestu njegovo knjigo **Le drame de l'humanisme athée** (Spes, Paris 1959, šesta izdaja). Pred nekaj meseci je knjiga izšla v žepni obliki 10/18). De Lubac proučuje ateistične sisteme Feuerbacha (katerega ideje je povzel Marx), Nietzscheja, Comtea, ter zaključuje delo z razmišljanjem o Kierkegaardu in Dostojevskem, ki sta sama, kot predhodnika, občutila problem brezboštva in mu dala krščansko rešitev. Priporočljiva je tudi njegova knjiga **Sur les chemins de Dieu** (Aubier, Paris 1956), kjer učeni jezuit odgovarja glavnim ugovorom proti božji eksistenci v obliki kratkih in pestrih misli.

Univerzitetni profesor **Jean Lacroix**, filozofski reporter pariškega dnevnika Le Monde, se je zadnja leta afirmiral kot eden najboljših filozofov v Franciji. Osebn zastopa tendenco krščanskega personalizma. Njegova knjiga **Le sens de l'athéisme moderne** (Casterman, Paris 1964, četrta izdaja) ima namen opisati in razložiti izvor današnjega brezboštva. Delo je bolj deskriptivno kot dogmatično. Plodonosno bi bilo tudi branje njegovega dela **Marxisme, existentialisme, personnalisme** (Presses universitaires de France, Paris 1962), kjer ocenjuje marksizem in eksistencializem iz vidika krščanskega personalizma.

Poleg Lacroixa je eden najbolj obetajočih katoliških filozofov v Franciji **Etienne Borne**. Njegovo delo **Dieu n'est pas mort** (A. Fayard, Paris 1956) je mogoče najbolj priročno, da si ustvariš dobro idejo o ateizmu. Avtor študira filozofski in politični ateizem. O prvem (ki ga zastopa Sartre) meni, da vodi praktično v nesmisel in nedejavnost, dočim je drugi (Marx) nazadovanje na poti človeškega napredka, ker vodi v malikovanje (osebnosti, države, socialnega razreda), malikovanje, ki ga je človeštvo premagalo že s krščanstvom.

Iz vrst katoliških teologov, ki se zanimajo za ateizem, je moč omeniti še **Gustava Martelet-a**, profesorja na teološki fakulteti očetov jezuitov v Fourvière pri Lyonu. V knjigi **Victoire sur la mort** (Chronique sociale de France, 1963, druga izdaja) avtor primerja marksistično antropologijo s krščansko ter zaključuje, da pravo osvoboditev prinaša samo krščanstvo, dočim marksizem vodi v malikovanje.

Louvainski teolog **A. Dondeyne** se posveča že nekaj let študiju ateizma. Problematiko modernega človeka do krščanstva je opisal v knjigi **Foi chrétienne et pensée contemporaine** (Louvain 1950) in v mnogih člankih. Naj citiram za primer **Dieu et le matérialisme contemporain** (v skupnem delu: *Bivord de la Sauté: Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Tournai 1951).

Slednjič naj omenim še zelo racionalno zgrajeno delo jezuita **Jean De-langlade-a, Le problème de Dieu**, (Aubier, Paris 1960), trdno dokaznega značaja.

Kar se tiče ocenjevanja ateističnega leposlovja, so zelo pomembne študije, ki jih je napisal jezuit **André Blanchet** in za katere je prejel pred leti nagrado francoske literarne kritike. Studije je zbral v knjigi **La littérature et le spirituel** (trije zvezki, Aubier, Paris), ki vsebuje globoke analize o Rimbaudu, Gideu, Sartreu, Camusu, Malrauxu, Saganovi in drugih.

Tu bi svetoval še knjižico, ki je izšla že leta 1926, **Correspondance entre Jacques Rivière et Paul Claudel**. (Plon 1926; sedaj v žepni obliki). Veliki katoliški pesnik in njegov prijatelj, ki je izgubil vero, izmenjavata prelepa pisma o Bogu, o neveri, o moralnih zahtevah krščanstva. Knjiga bi bila primerno darilce prijatelju intelektualcu v verski krizi.

V tej kratki bibliografiji sem opozoril na nekaj del, ki se mi zdijo pomembne za spoznavanje ateizma. Kot zaključek naj navedem dve osnovni ideji, ki se nahajata več ali manj v vseh teh spisih.

O izvoru ateizma se zdi, da sta zastopani dve težnji, ki drug drugo izpopolnjujeta. Eni vidijo njegov početek v oddaljitvi človeka od narave, v tehnični civilizaciji, ki pritegne človeka v umetne življenjske pogoje, kjer prvotne stvari kot so hrana, luč, voda, noč in dan, letni časi, varnost hiše itd., izgubijo svoj sakralni pomen. — Drugi so bolj občutljivi za vpliv filozofov na družabno življenje. Ti dajejo glavno vlogo pri razvoju ateistične ideje posameznim mislecem, ki so, kot nepretregana veriga, privedli človeški razum do današnje krize.

Kar se tiče nalog, ki jih brezboštvo postavlja kristjanom so si teologi soglasni. Naša ideja Boga se mora razčistiti. Vse, kar je zasenčilo lepoto božjega obličja, mora odpasti, najsi prihaja iz janzenistične dediščine, ali iz kolektivne podzavesti, ki je delno še poganska, ali zgolj iz prevelike navajenosti, ki ne čuti več vzvišenosti božje bližine. Moramo se vrniti k svetemu pismu, kjer bomo odkrili pravi božji obraz: Bog je Oče, ki človeka spoštuje, mu daje odgovornost in je vesel njegovih uspehov. Bog je ljubezen.

O izhodu konfrontacije med ateizmom in krščanstvom so imenovani avtorji pretežno optimisti, a vsi poudarjajo vlogo, ki jo današnji čas daje kristjanu kot nosilcu božjega imena in odgovornemu za njegovo slavo. Ta zgodovinska ura nas postavlja pred sijajno dilemo: je-li vera v Boga za nas vzrok odtujenosti (alienacije) ali pristnosti. Ako s svojim življenjem pokažemo, da mora biti človek samo v Bogu pristen, resničen, svoboden, tedaj smo pričevavci božje veličastnosti pred brezbožnim svetom. Če je pa naša vera teren, na katerem gojimo komplekse, če nas krščanska morala usužnjuje, če iz našega krščanskega prepričanja veje sam pesimizem in nezanimanje za probleme današnjega človeka, tedaj vse naše bitje priča proti Bogu. Ura brezboštva je ura resnice in jasnosti za nas.

Franci Rodé

## Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965

Teološka fakulteta v Ljubljani je bila ustanovljena obenem s slovensko univerzo po prvi svetovni vojni l. 1919. S tem je bila izpolnjena davna želja slovenskih vernikov po lastni univerzi in po lastnem **najvišjem znanstvenem cerkvenem zavodu** — Teološki fakulteti. Teološka fakulteta je zelo dobro uspevala med obema vojnama. V drugi svetovni vojni pa je tudi mnogo trpela. Leta 1945 je odšlo več profesorjev (kanonist A. Odar,

zgodovinar J. Turk, bibličista M. Slavič in L. Čepon, moralist I. Lenček, homilet A. Košmerlj). Tudi mnogo bogoslovcev je izginilo v vojnem metežu. Poslopje so skoro v celoti zasedli vojaki. Predavanja so bila prekinjena.

Vendar je oblast nove Jugoslavije zagotovila svobodo vere in njenih ustanov. Zato se je na Teološki fakulteti v Ljubljani moglo že v zimskem semestru 1945/46 začeti novo delo, četudi se je v oktobru vpisalo samo 11 slušateljev. **Profesorji, ki so ostali** (ekleziolog in orientalni teolog Fr. Grivec, historični dogmatik Fr. Lukman, spekulativni dogmatik J. Fabijan, filozof in psiholog A. Trstenjak, filozof J. Janžekovič, bibličista A. Snaj, pastoralist C. Potočnik, apologet in misijolog V. Fajdiga, umetnostni zgodovinar V. Steska, pedagog J. Demšar, glasbenik V. Snaj in zdravnik dr. Fr. Debevec) so skušali reševati, kar se je rešiti dalo. Predvsem so povabili **nekdanje profesorje Visoke bogoslovne šole v Mariboru**, kakor kanonista V. Močnika, moralista J. Jeraja in bibličista M. Držečnika, naj pridejo predavat na fakulteto v Ljubljani. Ker je bil M. Držečnik v jeseni 1946 imenovan za mariborskega pomožnega škofa, je SZ poleg M. Slaviča, ki se je vrnil prevzel še J. Aleksič. M. Miklavčič je začel predavati cerkveno zgodovino v jeseni 1946. Predavanja iz cerkvene umetnosti je za V. Stesko († 1. 1. 1946) in I. Veiderom v jeseni 1950 prevzel p. Roman Tominec OFM.

Ker se je bolj in bolj uveljavljalo načelno stališče nove oblasti, da je treba ločiti Cerkev od države, se je počasi pripravljala tudi ločitev Teološke fakultete v Ljubljani iz sklopa ljubljanske Univerze. **Dokončno je Teološka fakulteta samostojna kanonična fakulteta 30. junija 1952.** Postala je samostojna cerkvena fakulteta, ki jo vodijo in podpirajo slovenski ordinariji, subvencionira pa jo deloma tudi državna oblast. L. 1947 je bil za profesorja biblične teologije imenovan S. Cajnkar, ki je postal l. 1950 tudi dekan fakultete, V. Fajdiga pa prodekan.

Število slušateljev je počasi ali neodjenljivo raslo. Prostori so se izboljševali. Delo se je razvijalo vedno boljše ob upoštevanju predpisov, ki jih za kanonične fakultete predpisuje Kongregacija za semenišča in univerze v Rimu. Žal pa je v **profesorske vrste segala tudi smrt.** Dne 22. februarja 1950 je umrl predavatelj pastoralke, liturgike in ascetike **C. Potočnik.** Njegova predavanja je prevzel J. Oražem. 30. marca 1952 se je za vedno poslovil od fakultetnega dela in prostorov filozof **Aleš Ušeničnik,** čigar Izbrana dela so izšla v 10 zvezkih. Njegov brat **Franc Ušeničnik,** upokojeni profesor pastoralke in liturgike, je umrl 17. aprila istega leta. Po premoru nekaj let je dne 12. junija 1958 umrl dogmatik in patrolog, prevajalec cerkvenih očetov in himen **Fr. Ks. Lukman.** Se isto leto mu je 25. oktobra v večnost sledil prevajalec sv. pisma stare zaveze **M. Slavič.** Za novega profesorja spekulativne dogmatike je bil l. 1956 izbran A. Strle.

Po smrti fakultetnega knjižničarja, predavatelja klasičnih jezikov in prevajalca sv. pisma nove zaveze **Fr. Jereta** je bil izbran za predavatelja živih in klasičnih jezikov Fr. Glinšek. Za njim je klasične jezike začel poučevati Fr. Fric. **Knjižnico fakultete,** ki je v l. 1964 postala centralna teološka knjižnica, z osrednjim katalogom vseh teoloških knjig na Slovenskem, je v oktobru 1953 prevzel prof. J. Košir. Stevilne nove knjige in revije, so število njenih zvezkov dvignile skoro na 20 000. Kot opora

za znanstveno delo profesorjev je l. 1950 začel pod uredništvom prof. Grivca izhajati **Zbornik Teološke fakultete v nekaj tipkanih izvodih**. Izšlo je deset letnikov s teološkimi razpravami in knjižnimi poročili. Vzporedno izhaja pod vodstvom prof. S. Cajnkarja revija »Nova pot« s pretežno teološko vsebino. V teh revijah kakor tudi v drugih, tiskanih doma ali v inozemstvu, **objavljajo profesorji fakultete** svoje razprave in dela. Poleg tega izdajajo, večinoma v razmnoženi obliki, svoja samostojna skripta.

Število slušateljev na Teološki fakulteti raste, raste pa tudi število tistih, ki so bili v tem obdobju **promovirani za doktorje bogoslovja**. Vseh skupaj je bilo 24 iz slovenskih pa tudi drugih škofij v Jugoslaviji. Fakulteto obiskujejo nele duhovniški kandidati vseh slovenskih škofij, ampak bolj in bolj tudi bogoslovci skoro vseh redov, ki delujejo na slovenskem ozemlju. Za zboljšavo kvalitete študija prireja fakulteta občasne interne **razstave**: misijonske knjige, pedagoške knjige, slovenskih in drugih prevodov sv. pisma, teologije na Slovenskem, slovenske cerkvene umetnosti. Za izpopolnjevanje postdiplomskega študija bivših slušateljev prireja **tečaje** iz posameznih strok.

Dne 7. marca 1955 je Teološka fakulteta obenem z duhovskim seme- niščem priredila prvič **slovesno proslavo zavetnika cerkvenih šol sv. Tomaža Akvinskega** s katero je hotela še bolj uveljaviti filozofijo in teologijo velikega Akvinca. Ob taki vsakoletni slovesnosti naj bi se na eni strani manifestirala znanstvena dejavnost fakultetnih predavateljev, na drugi strani pa naj bi praznovanje povežalo slovenske ordinarije s fakulteto in seme niščem. Od l. 1964 dalje se ob tej priliki podeljujejo tudi **nagrade slušateljem za njihova najboljša dela**. L. 1956 dobi fakulteta **svojo kapelo**, ki služi za bogoslužje na fakulteti, obenem pa tudi kot njena dvorana in seminar cerkvene umetnosti. V tej dvorani je dne 20. oktobra 1959 nek- danji profesor moralne teologije in tedanji beograjski nadškof **J. Ujčić slovesno promoviral velikega kanclerja fakultete ljubljanskega škofa msgr. Antona Vovka za prvega častnega doktorja teologije Teološke fakultete v Ljubljani**. Njemu je bil še posebej ob praznovanju 500 letnice ljubljanske škofije l. 1962 posvečen tiskani **Zbornik Teološke fakultete**.

Veliki kancler fakultete msgr. Vovk, ki je bil 1961 imenovan za nad- škofa, je umrl 7. julija 1963. Za njim je postal ljubljanski nadškof in veliki kancler fakultete **msgr. J. Pogačnik**, ki je poučeval nekaj časa cerkveno pravo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Predavanja iz cerkvenega prava delno prevzame za njim p. Vigilij Alt OM Cap. Pod vodstvom prof. S. Cajnkarja in s sodelovanjem profesorjev M. Slaviča, J. Aleksiča in A. Snoja izide v letih 1959—61 **nov prevod celotnega sv. pisma** v slovenski jezik z novimi opombami. Prevod je izšel pri Mohorjevi družbi v Celju v štirih zvezkih in v 30 000 izvodih in je bil kmalu razprodan.

**Smrt zopet začne** redčiti vrste fakultetnih predavateljev. Dne 29. decembra 1962 je umrl prevajalec sv. pisma nove zaveze in zaslužni bibliacist **prof. A. Snój**. Dne 26. junija 1963 umrje **Fr. Ks. Grivec**, častni doktor Karlove univerze v Pragi, zgodovinar sv. Cirila in Metoda ter prvoborec za cirilmetodijsko idejo med Slovani. Za njegovega naslednika je bil pozvan na fakulteto **Fr. Perko**, da bi fakulteta mogla nadaljevati slavne eku- menske tradicije. Ko pa je dne 19. januarja 1964 umrl moralist **J. Jeraj**,

je bil določen za njegovega naslednika Š. Steiner. Še pred njim pa je bil l. 1962 za dogmatiko izbran V. Grmič, za katehetiko pa l. 1965 dr. V. Dermota. Nekateri drugi pa se na delo na fakulteti pripravljajo, doma in v inozemstvu. Medtem pa je **število slušateljev še narastlo**. Medtem ko jih je bilo na koncu l. 1945 vpisanih 50, jih je bilo ob koncu l. 1959 vpisanih 100, ob koncu l. 1964 pa čez 200.

Naloge Teološke fakultete v Ljubljani so ob tem nenehno naraščale, vedno večja je bila tudi njena odgovornost. Vendar ob tem fakulteta ni pozabljala na bratsko Teološko fakulteto v Zagrebu in na druge visoke bogoslovne šole v domovini, s katerimi je vzdrževala **prisrčne zveze**. **Bogoslovni vestnik**, ki je **po 20 letih zopet začel izhajati**, bo mogel tem zvezam in delu Teološke fakultete v Ljubljani pomagati do še lepšega razvoja.

F. V.









