

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXXIV
ZVEZEK 1-4

LJUBLJANA 1974

VSEBINA

(Index)

Teološki tečaj 1974 (Sessio theologica 1974)

O j n i k Stanko, Cerkevno sodna praksa	3— 9
Die kirchliche Rechtpraxis	9
B e v k Vinko, Smernice in predlogi za reformo zakonskega prava	10— 22
Richtlinien und Vorschläge für die Reform des Ehegesetzes 22	22
P a p e ž Viktor, Perspektive in naloge sodobnega cerkvenega prava	23— 32
Die Perspektiven und Aufgaben des heutigen Kirchen- rechtes	32

Razprave (Dissertationes)

S t r l e Anton, Sv. Tomaž Akvinski, »doctor eucharisticus«	33— 49
Hl. Thomas, »doctor eucharisticus«	49— 50
B e n e d i k Metod, Teologija zgodovine pri sv. Bonaventuri	51— 59
Die Theologie des Geschichte bei St. Bonaventura	59
A l e k s i č Jakob, Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja Der biblische Begriff der Erkenntnis im Vergleich mit dem abendländischen	60— 67
67	67
G r m i č Vekoslav, Duhovnik v službi besede	68— 76
Der Priester im Dienste des Wortes	76
S t r l e Anton, Molitev za časne zadeve in božja previdnost	77— 97
Das Gebet für zeitliche Angelegenheiten und die Vorsehung Gottes	97— 98
O r a ž e m France, Nekaj misli o karakterju sv. reda	99—110
Einige Gedanken über den Charakter des hl. Ordens . . .	110
O j n i k Stanko, Apostolsko pismo o mešanih zakonih	111—114
Das apostolische Sendschreiben über die gemischten Ehen	
B e v k Vinko, Otroci nekatoličanov in cerkvena oblika poroke	116—122
Die Kinder der Nichtkatholiken und die kirchliche Form der Eheschliessung	122
R o z m a n France, Vrašcanje razodetja v življenje	123—136
Einwurzelung der Offenbarung ins Leben	137

Poročila (Relationes)

Revizija kodeksa vzhodnih Cerkev, Stanko Ojnik	138—142
Delo za obnovo cerkvenega prava, Stanko Ojnik	142—155
Ekumenski simpozij v Mariboru, Stanko Janežič	155—156

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXIV
Zvezek 1-4

Ljubljana 1974

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.
Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
Ljubljana. Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože
Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner.
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Cerkveno sodna praksa

Stanko Ojnik

I. PASTORALNI ZNAČAJ CERKVENIH SODIŠČ

Dne 8. februarja 1973. je imel papež Pavel VI izredno pomemben nagovor auditorjem in svetnikom Rimske Rote o pastoralnem značaju cerkvenega prava. Pred najuglednejšimi sodniki katoliške cerkve je sveti oče poudaril, da mora biti cerkveno pravo šola pravičnosti, razsodnosti in dejanske ljubezni (AAS 65, 1973, 95—104).

Posebni značaj cerkvenega prava je takole označen »est ius societatis visibilis quidem sed supernaturalis quae verbo et sacramentis aedificatur et cui propositum est homines ad aeternam salutem perducere ... Id totum inseritur in actionem salvificam qua Ecclesia opus redemptionis continuat« (Communicationes 4, 1972, 99).

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je predvsem naglasil zakramentalni značaj Cerkev. Takole pravi: Ker je Cerkev v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in edinstvo vsega človeškega rodu...« (C 1), in ker »...jo je Kristus pridobil z lastno krvjo, jo napolnil s svojim Duhom in jo oskrbel s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinstvo.« (C 9) Vidna družba in duhovno občestvo, sta torej v Cerkvi tako tesno povezani, da eno brez druge ne more obstajati. Božje in človeško v Cerkvi nista dva nasprotna pojma, marveč v eno samo stvarnost združeni prvini. Že sama zakramentalnost Cerkev zagotavlja edinstvo z Bogom, svojo nadnaravno učinkovitost in svojo pogojevnost v Kristusu.

V kolikor je Cerkveno pravo utemeljeno v Kristusu, učlovečeni Besedi, ima vrednost znamenja in sredstva zveličanja, po katerem se razodeva delovanje Duha, ki posreduje moč in učinkovitost. Zato mora cerkveno pravo odsevati življenje Duha, njegove sadove ter razodevati Kristusovo podobo. Prav zaradi tega je kanonsko pravo hierarhično, je vez edinstvi, je misijonsko, je sredstvo milosti, je pravo Cerkev. Te značilnosti so zahteve Duha, ki oživlja in vodi Cerkev, jo združuje s Kristusom in jo v ljubečem zanosu združuje z Bogom in ljudmi. In prav to delovanje Duha, mora biti vedno pred očmi cerkvene zakonodaje in sodstva.

Nato Pavel VI razpravlja o »aequitas canonica« o pravšnosti, ki mora blažiti strogost zakonika. Pravšnost mora voditi sodnika pri izrekanju razsodb. Pri tem gre predvsem za uvidevnost in človečnost, zato, da bi dosegali prizanesljivejšo in čimbolj usklajeno pravičnost. Taka pravičnost pa se ne drži vedno pozitivnega prava, ker le to ne more upoštevati vseh okoliščin.

* Predavanja prof. Steinerja in eno od predavanj prof. Ojnika s teološko-pravnega tečaja 1974 sta bili objavljeni drugje.

Ozira se na pravšnost, bo sodnik upošteval vse, kar ljubezen narekuje in dopušča, da se izogne pravni strogosti in trdoti njenega strokovnega izražanja. Branil bo, da bi črka morila in vnašal s svojo posredovalno ljubeznijo tisti dar Duha, ki osvobaja in oživlja. Upošteval bo človeško osebnost in nujnost položaja.

Taka pazljivost pa ni potrebna samo v obrambo pravnega reda, ampak tudi pri ozdravljanju in vzgoji, ker je dokaz pristne ljubezni. Poverjena pastoralna služba razsojanja je vse prej pomoč kot pa maščevanje. Čeprav slede tudi kazni, ne smejo imeti povračilnega značaja, pač pa po besedah svetega Avgušтина le »zaželeno poravnavo«.

Cerkveno pravo samo, kakor tudi duhovniki in sodniki, naj bi imeli posluš za potrebe prenovljene pastoralnosti. Nato pravi sveti oče: »Služba duhovnika — sodnika je gotovo pastoralna saj nudi pomoč udom božjega ljudstva kadar so v stiski. Tem je duhovnik — sodnik dobri pastir, ki tolaži prizadete, vodi zašle, se poteguje za razžaljene, obrekovane in krivično ponižane.

Sodna oblast pa je tudi službena oblast, je služba, ki naj uravnava v Cerkvi od Kristusa zaupano oblast v blagor duš.

Če naj bo taka služba evangeljska, se mora izogibati vsakršne oblike gospodovalnosti ali sebičnosti; prostovoljno se mora udeleževati v spoštovanju osebnosti; naj bo vodnica, ki ne tlači; zavzema naj se za sočloveka, ki sprejema pokorščino kot dolžnost in ne kot zunanjo prisilo, kot dobroto za krščantvo in kot skupno blaginjo.

Pravičnost, ki se deli v zvezi s kanonično pravšnostjo mora biti prožnejša, milejša in bolj vedra.

»To naj vam bo v premislek, da bo rastlo vaše zaupanje v važnost poslanstva, ki ga vršite, da je namreč vaša odgovornost pastoralna in da vaše sodbe morejo prinašati mir in spravo.« Tako je zaključil Pavel VI svoj nagovor uglednim sodnikom.

II. Nerazsodnost v sodni praksi Rimske Rote

Zakon je prostovoljno in pravno urejeno razmerje med moškim in žensko. Nastane na osnovi notranje na postaven način izjavljene in izmenjane privolitve med osebami, ki so po pravu sposobne za zakon (kan. 1081 § 1).

Privolitev je dej umne volje, ker je plod razuma in volje, razumskih in teživnih zmožnosti. Pomanjkljivosti so lahko na strani razuma in na strani volje. Na strani uma so: nerazsodnost, nevednost in zmota; na strani volje pa: hlinjenje, sila in strah ter pogoj.

Ustavili se bomo ob nerazsodnosti. Kdor ni pri pameti je nezmožen zakonske privolitve, zato ne morejo sklepati zakonov otroci in vsi, ki stalno ali začasno niso pri pameti. Privolitev, ki je sicer dej volje ni mogoča, ako ni vsaj nekega poznanja pogodbenega predmeta. Pravni posel je ničen, če ga sklepa nekdo, ki sploh ne ve kaj hoče. Consensus in idem je tukaj povsem nemogoč. Zato je tudi za zakon nujni pogoj, da kontrahenta poznata zakonske pravice in dolžnosti in da sta jih sposobna sprejeti in izvrševati.

1. Sodna praksa do ZCP

Sodišča so se predvsem trudila, da bi dokazala nezadostno razsodnost v trenutku izmenjave zakonske privolitve. Stopnja razsodnosti, ki zadostuje za storitev smrtnega greha naj bi zadostovala tudi za sklenitev pogodbe. Glede rabe razuma je ZCP uvedel novi razsodnostni kriterij.

2. Določbe ZCP

Kan. 1082 pravi: »§ 1. Da je privolitev v zakon mogoča, je potrebno, da oba zaročenca vsaj to vesta, da je zakon trajna družba med moškim in žensko za rodno otrok.

§ 2. To znanje se po dospelosti domneva.«

Na osnovi te določbe so sodniki razvezali zakon, ako je bilo dokazano, da kateri izmed zakoncev ni imel razsodnosti kot jo imajo doraščajoči ob prehodu v spolno zrelost.

3. Definicija Petra Mattioli in Pericleja Felici

Dne 6. novembra 1956 je Rimska Rota »coram Mattioli« razglasila za neveljaven zakon sklenjen med Jožefo in Andrejem, zaradi podedovanih sifilitičnih motenj ženina. Ta razsodba je bila potrjena 3. decembra 1957 »coram Felici« (Decis. S. R. Rotae, XLIX, 787—796, XLIX 789).

Svojo sodbo utemeljuje Mattioli tako, da je Cerkev uvedla zadržek mladoletnosti zato (kan. 1067), da bi bila zagotovljena psihična zrelost za zakonsko privolitev. Vendar pa s tem še ni rečeno, da je duševna in psihična zrelost, ki jo ima človek ob prehodu v spolno zrelost, zakonsko določen minimum za zadostno razsodnost pri zakonski privolitvi. Trdi, da ZCP zahteva več za veljavno zakonsko privolitev. Ako strokovnjaki ugotovijo, da je nekdo zaradi bolezni ali podedovane duševne pomanjkljivosti zaostal na nivoju doraščajočega človeka, ki je komaj dosegel spolno zrelost je praviloma treba reči, da ni sposoben zakonske privolitve in je nasprotno treba izrečno dokazati (o. c. 875).

Felicijeva pravna utemeljitev gre še nekoliko dalje. Pravi, da se človekova inteligenca v dobi adolescence razvija v več smeri, se pogloblja in razširja, vedno bolj se zaveda svoje individualnosti in vedno jasneje vidi svoje odnose do drugih. V razvoju človeka je opazen spoznavni in kritični proces. »Facultas cognoscitiva« omogoča spoznavati splošne pojme in dojemati resnico. »Facultas critica« omogoča človeku, da si ustvarja sodbe. Felici meni, da se ta kritična sposobnost počasneje razvija in da v začetku spolne zrelosti še ni zadostna za veljavno zakonsko privolitev (o. c. 789).

4. Dinamično pojmovanje razsodnosti

Stopnja razsodnosti je bila gledana zelo statično, se pravi ocenitev duševne sposobnosti v trenutku sklepanja zakona. Sodna praksa je celo v primerih ko je bila duševna bolezen dokazana pred in po sklenitvi zakona iskala jasne trenutke (lucida interaea) v času poroke in dopuščala možnost veljavne privolitve.

V zadnjih desetletjih se je posebno razvila posebna inačica nerazsodnosti v zvezi s spolnimi motnjami. V novejši sodni praksi imamo primere,

ko ni šlo samo za pravno privolitev, ampak za vprašanje trajne nesposobnosti, ki sega v globine človekove duševnosti, ki napravi neveljaven zakon celo v primeru, ako so bile stranke v času poroke izmenjale veljavno privolitev.

Tak primer je bil »coram Sabbatani« z dne 21. junija 1957. Šlo je za primer nimfomanije. Sabbatani pojasni, da je zakonska pogodba nemogoča, ako doseže ta bolezen določeno stopnjo. Po mnenju sodišča mora imeti sledeče znake:

a) težnja po spolnem dejanju mora biti tako močna, da se ji ni mogoče ustavljati,

b) prizadeta se ponuja moškim brez osebnega odnosa do njih,

c) spolne sle ni mogoče zadostno zadovoljiti.

Ako je bolezen dosegla tako stopnjo je zakonska privolitev neveljavna, kajti ženska, ki je v takem psihičnem stanju, je nesposobna sprejeti dolžnost zakonske zvestobe. Sabbatani celo meni, da tu ne gre za vitium mentis, ampak za neke vrste impotenco (Decis. S. R. Rotae, XLIX, 503).

Zanimiva sta dva primera iz leta 1967, ki sta prav tako iz področja seksualne anomalije:

Prvi obravnava primer nimfomanije »Coram Anné« (Il diritto Eccl. 3—12). Lucien Anné je začel raziskovati razsodne zmožnosti žene v času poroke, toda s tem se ni zadovoljil, ampak je hotel preiskusiti njene sposobnosti za sprejem zakonskih obveznosti v luči resne psiho-seksualne bolezni. Vprašuje ali ima taka oseba potrebno »libertas executionis« in odgovarjajočo stopnjo »libertas electionis«? Podobno kakor Sabbatani in drugi pravi, da nimfomanija ne odvzame nujno tiste minimalno potrebne razsodnosti in svobode, ki je potrebna za zakonsko privolitev, toda ta bolezen lahko prizadene bistvo človekove osebnosti, da je nesposobna za sprejem zakonskih dolžnosti, saj gre za kronično nezmožnost zakonske zvestobe.

Sodniki so zakon razvezali, čeprav ni bilo moralne izvestnosti glede potrebne razsodnosti oziroma nerazsodnosti. Po mnenju izvedencev ta žena ni bila sposobna skleniti zakona, ker v področju zakonskih dolžnosti ni bila gospodar svojih dejanj, zato: »ad impossibile nemo teneri potest«.

Drugi primer »coram Lefebvre« z dne 2. decembra 1967 obravnava zakon homoseksualca (Monitor Ecclesiasticus XCIII (1968) 468—477). Štiridesetletni zdravnik se je poročil z dvajsetletno učiteljico. Bil je dolga leta homoseksualec. Malo pred poroko je sklenil, da bo s tem prenehal. Toda kmalu po poroki je zopet zapadel istim navadam in bil zaradi odnosov z mladoletniki obsojen na 5 let zapor. Žena je dosegla civilno razvezo, nato je primer prevzela R. Rota, ki je prav tako zakon razvezala.

Sodnik se je oprl na primer »coram Sabbatani« z dne 20. decembra 1963 (Jus Canonicum VI [1966] 563—568), kjer je rečeno, da je mogoče primer homoseksualnosti obravnavati na tri načine, in sicer:

a) kot psihična nezmožnost,

b) kot duševna bolezen »in re uxoria«,

c) ali kot primer »contra bonum prolis«. Lefebvre meni, da je možen še četrti primer,

d) ker v primeru težke homoseksualnosti le redko pride pod normalnimi pogoji do izvršitve zakona, lahko trdimo, da je nesposoben sprejeti

zakonske dolžnosti in na normalen način izvrševati »jura in corpus perpetua et exclusiva«. Sodišče je sprejelo »incapacitas assumendi onera conjugalia« kot zanesljiv kriterij za pomanjkljivo zakonsko privolitev.

Dne 25. februarja 1969, je Lucien Anné v svoji sloviti »consortium vitae« odločitvi, ponovil stališče sodišča, da je homoseksualnost, ki napravi človeka nezmožnega za zakonske odnose ali pa da pride do njih le zelo redko in pod čudnimi pogoji, nedvomen »Caput nullitatis« (Ephemerides Juris Canonici XXVI (1970), 427—428). Čeprav bi v času poroke homoseksualec razpolagal s potrebno razsodnostjo, je njegova privolitev nična zaradi bistvene pomanjkljivosti: namreč zaradi nezmožnosti sprejeti nase zakonske dolžnosti. Tukaj ne gre za primer impotence, ampak pomanjkljivosti privolitve. Toda ta pomanjkljivost ne izvira iz nezmožnosti zakonske privolitve v času poroke, ampak iz psihične nezmožnosti sprejeti in izvrševati zakonske dolžnosti.

5. Izjava komisije za revizijo ZCP

V Communicationes III (1971) 77 je relator komisije »De Matrimonio« Peter Huizing zapisal, da je po mnenju komisije treba zakonodajo glede hibe v privolitvi precizneje in jasneje opredeliti. Ločili bi naj tri kategorije:

a) popolna nezmožnost privolitve zaradi »morbus mentis« ali »perturbationem qua usus rationis impeditur« (zaostalost ali pijanost ipd.)

b) nesposobnost zaradi manjkajoče razsodnosti glede bistvenih pravic in dolžnosti (shizofreniki ipd.)

c) nesposobnost sprejeti bistvene dolžnosti zaradi psiho-seksualnih anomalij. V tem primeru bi bil sam na sebi možen zakonski pristanek, vendar zaradi nezmožnosti objekta pogodbe, sprejetih obveznosti ni možno izpolniti (»ipse tamen incapax est obiectum consensus implendi, inde incapax quoque assumptam obligationem illud implendi«).

Huizing pravi, da je ta tretji primer bolje uvrstiti med pomanjkljivosti volje kot pa med impotenco. To tudi odgovarja praksi RR., kot smo že zgoraj videli.

Sporna pa je omejitev tretjega primera na samo seksualne anomalije. Če dopuščamo možnost, da je nekdo toliko razsoden, da bi lahko izmenjal zakonsko privolitev, vendar pa zaradi nekih kronično psihičnih motenj ni sposoben izpolnjevati obveznosti, ki iz privolitve izvirajo, zakaj bi morali vzrok te nesposobnosti iskati samo v seksualni nenormalnosti?

Po splošno sprejetem načelu ni bistvena vsebina zakonke pogodbe samo »jus in corpus« ampak tudi »jus ad vitae communionem«. Če je nekdo nesposoben za »consortium vitae«, pa naj bo razlog kakršen koli, je nesposoben izmenjati veljavno zakonsko privolitev.

Urban Navarrete zato predlaga, da bi omejitev vzrokov neveljavnosti na zgolj seksualne anomalije opustili, pravna znanost pa naj na osnovi psihološko medicinskih raziskav podrobneje opredeli primere, ki jih ni mogoče uvrstiti med prvi dve kategoriji nerazsodnosti (Periodica 61 (1972) 71—72).

Advokat Rimske rote in bivši rektor rimske univerze Pietro Agostino d'Avak, je označil cerkveno zakonsko pravo kot »onemoglo, anahronistično

in hudo dehumanizacijsko«. Po njegovem mnenju obravnava kanonsko pravo zakon kot čisto pozemeljski pravni posel. Pravi, da ga obravnava pod sociobiološkim anahronističnim vidikom, kot ustanovo za reprodukcijo in povečanje človeške rase, ter moralno-seksualnim vidikom tešenja človekove poželjivosti brez ozira na duhovnost in človečnost.

Meni, da zaskrbnjuje dejstvo preobljudenosti in s tem povezane nevarnosti za bodočnost človeštva, nujno zahteva revizijo zakonskih predpisov. Današnja mentaliteta in nravi, kontrola rojstev, uporaba preventivnih sredstev pa tudi predpisi glede ločitve, napravljajo anahronistično in groteskno trditev, da je bistvo zakona (*raison d'être*) in primarni namen »rastite in množite se«.

Prof. d'Avak predlaga novo opredelbo zakonske pogodbe kot »privolitev, ki je dej volje s katero obe stranki sprejmeta in izročita izključno in za vedno pravico do življenjske in ljubezenske skupnosti, kot pravico do dejev, ki so primerni za rodno otrok.«

Taka opredelba bi dovoljevala nove primere ničnosti na osnovi prostovoljnega zanikanja življenjske in ljubezenske skupnosti ali zaradi nesposobnosti sprejetja takih dolžnosti.

Vatikan je tako radikalno kritiko zavrnil. Sam Pavel VI je dejal: »Nekateri v pretirani obliki in brez prave osnove napadajo kanonsko pravo. Veljavni kanonski predpisi zaslužijo tudi danes zaupanje, ker so razlagalci svetih in osnovnih človekovih norm, čeprav upamo, da bodo po navodilih zadnjega koncila najhitreje na novo oblikovane v popolnejši in sodobnejši obliki.« (*Informations catholiques internationales* 450/1974/30-31).

Predlogi komisije za revizijo zakonskega prava so ostali v okviru dosedanje sodne prakse, kajti sodnik mora imeti neke jasne kriterije za moralno gotovost izrečene sodbe. Razumljivo pa je, da sodišče ne more na osnovi nekih afektivnih in emocionalnih nagnjenj dveh ljudi z moralno gotovostjo presojati ali sta sposobna za sprejem in izpolnjevanje pravic in dolžnosti za »constortium totius vitae«.

Na drugi strani pa je tudi res, da vsak vzrok, pa naj bo za sodišče dokazljiv ali ne, ki onemogoča izpolnitev bistvenih dolžnosti zakonske pogodbe, onemogoča veljavno zakonsko privolitev.

Z vso poštenostjo moramo priznati, da so primeri, ki jih cerkvena sodišča ne morejo in ne bodo mogla razrešiti. Ker pa je »*salus animarum suprema lex*«, bo moralo nastajajoče pastoralno usmerjeno novo pravo zagotoviti primeren status v Cerkvi tudi tistim, ki jim ga procesualno zakonsko pravo ne more zagotoviti. (W. La Due, *Die Erweiterung der Kriterien für Fälle mangelnder Unterscheidungsfähigkeit*, Concilium 8/9/1973/481-486).

Povzetek

CERKVENO SODNA PRAKSA

Ojnik Stanko

Dne 8. februarja 1973. je imel papež Pavel VI. izredno pomemben nagovor auditorjem in svetnikom Rimske Rote o pastoralnem značaju cerkvenega prava. Sveti oče je poudaril, da mora biti cerkvena sodna praksa šola pravičnosti, razsodnosti in dejanske ljubezni.

Posebni pomen v cerkvenem pravu ima »*aequitas canonica*«, ki mora voditi sodnika pri izrekanju sodbe. Sodnik mora upoštevati vse, kar ljubezen narekuje in dopušča, da se izogne pravni strogosti in trdoti njenega izražanja. Upoštevati mora človeško osebnost in nujnost položaja, v katerem se nahaja.

Iz sodne prakse Rimske Rote smo se ustavili ob primerih nerazsodnosti, ki dela neveljavno zakonsko privolitev zaradi seksualnih anomalij. Ob teh sodbah je razvidno, kako prehaja sodna praksa od statičnega pojmovanja zadostne razsodnosti v trenutku sklepanja zakona k dinamičnemu pojmovanju človekovih sposobnosti, ki so potrebne za doživljenjsko zakonsko privolitev. Primeri nimfomanije in homoseksualnosti dokazujejo, da je tak človek sicer dovolj razsoden za sklenitev zakonske pogodbe, vendar nezmožen, sprejeti doživljanje zakonske obveznosti, ker jih ni sposoben izpolnjevati.

Poleg seksualnih anomalij, pa obstoje tudi drugi vzroki, ki onemogočajo sprejem ali pa izpolnjevanje pravic in dolžnosti za »*consortium totius vitae*«, pa čeprav jih procesualno pravo ne more upoštevati, zato ostaja vprašanje, kako zagotoviti primeren status v Cerkvi tistim, ki jim cerkvena sodišča tega ne morejo zagotoviti.

Zusammenfassung

DIE KIRCHLICHE RECHTSPRAXIS

Ojnik Stanko

Am 8. Februar 1973 hat Papst Paulus VI. eine ausserordentlich bedeutsame Ansprache an die Auditoren und Räte der römischen »Rota« über den pastoralen Charakter des Kirchenrechtes gehalten. Der hl. Vater betonte, dass die kirchliche Rechtspraxis eine Schule der Gerechtigkeit, der Urteilkraft und der sichtigen.

Eine besondere Bedeutung im Kirchenrecht hat die »*aequitas canonica*« die den Richter bei dem Rechtsspruch leiten muss. Der Richter muss alles berücksichtigen, was die Liebe diktiert und erlaubt, damit er die rechtliche Strenge und Härte ihrer Ausdruckweise umgeht. Er muss die menschliche Persönlichkeit und den Zwang des Umstandes, in welchem sie sich befindet, berücksichtigen Liebe sein muss.

Aus der Rechtspraxis der römischen Rota haben wir uns bei Fällen von Urteilslosigkeit aufgehalten, welche die eheliche Einwilligung wegen geschlechtlicher Anomalien ungültig macht. An diesen Urteilen ist es ersichtlich, wie die Rechtspraxis von der statischen Auffassung genügender Urteilkraft im Moment der Eheschliessung zur dynamischen Auffassung der menschlichen Fähigkeiten, die für eine lebenslängliche eheliche Einwilligung notwendig sind, übergeht. Die Beispiele von Nymphomanie und Homosexualität beweisen, dass ein solcher Mensch zwar genügend Urteilkraft besitzt, um einen Ehevertrag zu schliessen, doch trotzdem unfähig ist, lebenslängliche Ehepflichten zu übernehmen, weil er sie zu erfüllen nicht fähig ist.

Neben den geschlechtlichen Anomalien bestehen aber auch andere Gründe, die die Annahme oder Erfüllung der Rechte und Pflichten zum »*consortium totius vitae*« unmöglich machen, obwohl sie das prozessuelle Recht nicht berücksichtigen kann, deshalb bleibt die Frage offen, wie man in der Kirche einen angemessenen Status denjenigen sicherstellen könnte, welchen die kirchlichen Gerichte denselben nicht zusichern können.

Smernice in predlogi za reformo zakonskega prava

Vinko Bevk

Papež Janez XXIII je 28. marca 1963 ustanovil papeško komisijo za revizijo zakonika cerkvenega prava. Danes šteje 70 članov, ki so sami kardinali. Ima svojega predsednika, ki je kardinal Pericles Felici, dva tajnika, štiri adjutorje in enega zapisnikarja. Nekajkrat se je že sestala na delovno sejo in izdala samo splošna določila o *lex fundamentalis Ecclesiae* in o splošni razdelitvi kodeksa. Člani komisije so bili naprošeni, naj vsak poda svoje mnenje o *lex fundamentalis Ecclesiae*, preden je bila dostavljena škofom. Ta komisija je doslej nastopala bolj kot časten komite, ne da bi vršila pravo funkcijo pri delu za revizijo cerkvenega prava.

Tej komisiji pomagajo konzultoriji. Danes jih je okoli 130 iz vseh delov sveta. Večina so kanonisti, toda ne vsi. Med njimi je 5 laikov, ženske ni nobene. Povprečna starost je višja od splošne povprečne starosti ljudi. Razdeljeni so v več skupin, ki obravnavajo posamezne teme cerkvenega prava, ki so naslednje: sistematična razdelitev kodeksa, *lex fundamentalis*, splošne norme, hierarhija, inštituti krščanske popolnosti, laiki in združenja vernikov, fizične in moralne osebe, zakon, ostali zakramenti, cerkveno učiteljstvo, premoženjsko pravo, postopkovno pravo in kazensko pravo. Od članov posameznih skupin se pričakuje, da napišejo studijo o temi prihodnjega sestanka in jo pravočasno dostavijo tajništvu. Relator posamezne skupine potem uredi predloge poslanih studij, včasih kar v obliki novih kanonov in jih predloži seji v obravnavo. Sklepi o besedilu sheme se sprejemajo soglasno ali z večino glasov. Nasprotna mnenja pa pridejo v zapisnik obenem z razlogi vred.

O delu konzultorjev je bila doslej neuradno objavljena *lex fundamentalis Ecclesiae*, ki je bila dostavljena škofom. Ko pa je bil maja 1968 v Rimu mednarodni kongres kanonistov, ki ga je sklicala in organizirala gornja komisija, so mnogi izrazili željo, da bi bili o delu in načrtih te komisije na primeren način obveščeni. Tem željam, ki so prišle tudi od drugod, je kardinal predsednik rade volje ustregel. Komisija je zato junija 1969 začela izdajati revijo »*Communicationes*«, ki ne izhaja redno, ampak kakor se zdi koristno in potrebno. Navadno izide dvakrat na leto. Med seboj se študijske komisije obveščajo, kadar gre za stvari, ki spadajo v obojno področje. Vsi člani skupine dobijo tudi zapisnike sej, ne sicer pod izrecno obveznostjo molčečnosti, vendar zaupno. Ustna obvestila o stanju razprav so na splošno možna, seveda pa je obzirnost tukaj potrebna kot pri vsakem skupinskem delu.

Že v prvi številki so *Communicationes* prinesle ponatis iz *Annuario Pontificio* 1969, da ima papeška komisija za revizijo cerkvenega prava dvojno nalogo. Prva je, pripraviti na podlagi odlokov II. vatikanskega koncila reformo kodeksa, promulgiranega 27. maja 1917. Poleg tega pa ima tudi posvetovalno funkcijo, s tem da daje uradom rimske kurije obvestila in strokovna mnenja začasnega značaja o morebitnih konkretnih pravnih vprašanjih, ki se ji predložijo. Druga funkcija ji je bila naložena z okrožnico drž. tajništva 25. 3. 1968, št. 115121. Ker komisija sodeluje pri vmes-

nih odločbah kot npr. o mešanih zakonih, je razumljivo, da so te odločbe priprava na novi kodeks in da jih najdemo vključene v sheme novih kanonov.

Communicationes so namreč v dveh številkah že objavile sheme, ki jih je komisija izdelala za reformo zakonskega prava. (1971, 1 in 1973, 1) Za podlago in izhodišče je komisija vzela dosedanjih 131 kanonov o zakonu (kan. 1012—1143). Za nekatere kanone je predlagala, naj ostanejo nespremenjeni, druge je več ali manj spremenila, zopet druge črtala, nekateri so pa popolnoma novi. V čem so torej glavne spremembe?

Spremenjen je že drugi kanon 1013 o namenih zakona. Upoštevali so konc. konstitucijo »Cerkev v sedanjem svetu« in določili, da so vsi trije nameni zakona enakovredni. V kanonu torej ne bo več govora o prvotnem in drugotnem namenu zakona.

Glede poimenovanja zakonov v kan. 1015 predlagajo konzultorji, naj bi se vsak veljaven zakon imenoval zakonit, kot je bilo že doslej v kan. 232 § 2, 2; 331 § 1, 1; 540, neveljaven zakon pa, če je bila ob poroki vsaj ena stranka v dobri veri, naj se imenuje dozdeven. Domneva, da sta zakonca zakon izvršila, če sta po poroki skupaj bivala, dokler se nasprotno ne dokaže, o kateri je govor v § 2 istega kanona, naj bi ne stala tukaj, saj je samo ena izmed posledic varstva prava, ki ga uživa zakonska zveza in o katerem govori prejšnji kanon 1014, ki ostane nespremenjen. Bolj bi spadala ta domneva v procesno pravo za spregled trdnega in neizvršenega zakona. V kan. 1016 naj bi ne stala samo ugotovitev, da zakone krščenih ureja poleg božjega tudi kanonsko pravo, ampak naj bi navedel tudi tozadevne razloge. Zakon med krščenimi je namreč zakrament, zato je Kristus naročil Cerkvi, naj skrbi za njegovo svetost in celovitost.

Zaroka (kan. 1017) je že marsikje prišla iz navade, zato naj bi jo odslej urejala partikularna zakonodaja, ki naj vedno upošteva načelo, o katerem govori § 2 istega kanona, da »čeprav je obljuba zakona veljavna in ni nobenega upravičenega vzroka, da se ne bi izpolnila, ne daje pravice do tožbe, ki bi zahtevala poroko, pač pa daje pravico do povrnitve škode, če je kakšna.«

Posebej pa se poudarja kan. 1018, ki naroča, da naj bi dušni pastirji ljudi poučevali o zakramentu zakona po navodilih pristojnih cerkvenih predstojnikov.

1. pogl.: PRIPRAVA ZA ZAKON

Splošno pravo naj bi poudarilo samo nekaj splošnih načel, ostalo naj ureja partikularno pravo. Prvo tako načelo je, da naj dušni pastirji skrbijo, da se bodo zakoni sklepali veljavno in dopustno (kan. 1019 § 1). V smrtni nevarnosti ali v primeru nujne poroke, če ni mogoče dobiti drugih dokazov, zadošča, ako ni nasprotnih znakov iskrena izjava zaročencev, če je treba, tudi s prisego, da sta krščena in da ju ne ovira noben zakonski zadržek (kan. 1019 § 2). Prisega je torej fakultativna. Podrobne predpise o poizvedovanju pred poroko, o izpraševanju zaročencev, oklicih in drugih primernih sredstvih, katerih se mora vestno držati župnik, da sme poročati, naj določijo škofovske konference. Iz splošnega zakonika naj se torej črtajo

kanoni: 1020 kot je sedaj, 1022—1026 o oklicih ter kan. 1030 in 1031. Črta naj se tudi kan. 1021 § 1, ostane pa naj njegov § 2, po katerem so katoličani dolžni pred poroko prejeti birmo, če to morejo brez velike težave. Ostane naj tudi načelo kan. 1027 o dolžnosti vernikov pred poroko razodeti zadržke župniku ali krajevnemu škofu, če so jim znani. Ostanejo naj tudi določila o spregledu oklicev od lastnih krajevnih ordinarijev, ker bi utegnila prekoračiti pristojnost škofovskih konferenc (kan. 1028), o dolžnosti sporočiti izid poizvedb o svobodnem stanu župniku, ki bo poročal, če jih je opravil drug župnik (kan. 1029), o dolžnosti prositi krajevnega ordinarija za dovoljenje za poročanje potikavcev (kan. 1032). Ker je ukinjen kan. 1075,1 o zadržku zločina zaradi prešuštvojanja ali poskusa civilnega zakona, so predlagali, naj se v teh primerih postopa enako kot pri potikavcih. Kan. 1033 naj bo po njihovem mnenju bolj enostaven in naj se mu doda še drugi paragraf o slovesnosti pri poroki, ki naj jo pripravi župnik, da se bo bolj pokazala vzvišenost zakramenta in da bi navzoči pri obredu bolj sodelovali. Obdrži naj se tudi kan. 1034 o poroki nedoletnih.

II. pogl.: O ZADRŽKIH VOBČE

Sprejeta so bila naslednja važna načela. Škofovskim konferencam naj se da pravica postavljati, spreminjati in ukinjati zadržke partikularnega prava, tako razdiralne kot oviralne. Zadržki splošnega prava ostanejo seveda v veljavi. V novi zakonik bo tudi sprejeta oblast škofov spregledovati zadržke splošnega prava, kot je bila vpeljana z MP »O službah škofov« dne 15. VI. 1966, razen ap. sedežu pridržanih primerov: od nezadostne starosti, ako presega eno leto; od zadržka diakonata, prezbiterata in slovesne redovne zaobljube; od zadržka zločina v kan. 1975, od katerega ostane samo št. 2 in 3; od zadržka sorodstva v ravni črti in v stranski črti do drugega kolena v zvezi s prvim; od svaštva v ravni črti.

Zadržki nižje vrste (gradus minoris) so odpravljeni in zato odpade tudi delitev v zadržke nižje in višje vrste. Zdelo se je primerno, da bi se v primeru preteče smrtni nevarnosti, o katerem govorita kan. 1043 in 1044, in v primeru, ko je že vse pripravljeno za poroko, a se ta brez nevarnosti verjetne velike škode ne more dotlej odložiti, da bi se dobil spregled pri ap. stolici, o katerem govori kan. 1045, lahko dal spregled od vseh zadržkov cerkvenega prava, izvzemši zadržka prezbiterata. Dvomili pa so konzultorji, ali bi ne bilo primerno v primeru preteče smrtni nevarnosti dati krajevnim škofom pooblastilo po zgledu kan. 1043, da bi spregledali tudi zadržek mašniškega posvečenja. Sklenili so stvar dati na zapisnik in prepustiti odločitev višji oblasti.

Ce bodo zadržki nižje vrste ukinjeni, kakor tudi večkratnost zadržkov, potem odpadejo kan. 1049—50, 1052—54, 1056—57.

Impedimentum impediens se bo odslej imenoval prohibens. Javen zadržek naj bo po novem kanonu 1037 tisti, ki izvira iz javnega dejstva ali se more na drug način dokazati v zunanjem območju, sicer je tajen.

Kan. 1038 je treba dopolniti, da imajo tudi škofovske konference, kot rečeno, pravico postavljati zakonske zadržke, ne samo ap. stolica. (Za primer kan. 1048 je bilo dovolj poskrbljeno v kan. 204 § 2). Poenostavi naj

se kan. 1055, po katerem naj spregled od javnih ali znanih zadržkov izvrši ordinarij, ki je potrdil resničnost prošnje ali je prošnjo poslal ap. stolici, čeprav sta zaročenca odšla v drugo škofijo z namenom, da se več ne vrmeta, toda o tem mora obvestiti ordinarija tistega kraja, kjer se želita poročiti.

III. Pogl.: OVIRALNI ZADRŽKI

Sprejeto je bilo načelo, da so samo javne zaobljube zakonski zadržki, zato je samo javna začasna zaobljuba popolne čistosti ovira za sklenitev zakona. Poleg legalnega sorodstva, ki izvira iz posinovljenja, o katerem govorita kan. 1058 in 1080, bi bilo morda primerno kaj odrediti o zadržku iz varuštva.

Glede mešanih zakonov so bila v nove kanone skoraj dobesedno sprejeta določila MP Pavla VI z dne 31. III. 1970 »Mešani zakoni«. Škofovske konference naj določijo, kako naj se predpisana poročstva in izjave podajo: ali samo ustno, ali pismeno ali pred pričami. Določijo naj dalje, kako naj se obvesti nekatoliška stranka in kako je z veljavnostjo podanih izjav v zunanjem območju. Krajevni ordinariji in drugi dušni pastirji naj poskrbijo, da se bo zakoncem in otrokom iz mešanih zakonov nudila dušna pomoč, ki jih bo podpirala pri spolnjevanju njihovih dolžnosti in ohranjanju edinosti v zakonskem in družinskem življenju. Škofovske konference naj tudi poročajo ap. sedežu o vsem, kar so ukrenile glede mešanih zakonov, da bi isti vedel, kako v raznih deželah skrbijo za mešane zakone.

Pri kan. 1065 so se zedinili za naslednji postopek: Župnik naj ne prisostvuje poroki tistega, ki je javno zavrgel katoliško vero, čeprav se ni pridružil nekatoliški skupnosti ali od Cerkve prepovedani družbi, ako ne dobi dovoljenja od škofa, ki bo za vsak slučaj posebej dal navodila, prikrojena po tistih, ki so določena za spregled zadržka mešane vere.

Ker pojem javnega grešnika ni povsem jasen, so sklenili, da se kan. 1066 ukine. Nespremenjen pa ostane zadržek različne vere.

Sprejet pa je bil nov kanon: cerkvenopravni zadržki vežejo samo tiste, ki so krščeni v katoliški Cerkvi ali bili vanjo sprejeti, ter niso formalno in javno od nje odpadli. Isto določilo velja za tiste, ki jih veže cerkvena oblika poroke.

IV. Pogl.: RAZDIRALNI ZADRŽKI

Uvedli so zanimive spremembe. Zdelo se jim je primerno, da bi v kan. 1068 § 2 povedali ne samo, da ne gre ovirati zakona, če je zadržek nezmožnosti dvomljiv, ampak tudi izrecno določiti, da ga ni mogoče proglasiti za neveljavnega. Cerkvena sodišča tako ne bi mogla proglasiti za neveljaven zakon, ki je bil sklenjen z dvomljivo nezmožnostjo, na podlagi § 1 istega kanona. Zelo neprikladno je namreč tiste zakone, ki jih Cerkev ni zabranila skleniti, potem ko so bili sklenjeni, proglašati za neveljavne.

Razdiralni zadržek posvečenja naj velja za mašniško posvečenje in diakonat. Poročen diakon ne bo zmožen skleniti nov zakon, če je prvi pre-

nehal. Pri zadržku večne zaobljube popolne čistosti je treba počakati, kaj bo v novem pravu odločeno glede razlike med slovesnimi in večnimi zaobljubami. Predlaga se, naj bodo vse javne večne zaobljube popolne čistosti razdiralni zadržek.

Zadržek otmice, kakršen je v sedanjem pravu, ne odgovarja več sedanjim razmeram. Ker pa niso niti danes redki primeri, ko nevesta privoli v zakon takrat, ko se nahaja v stanju odvisnosti, v katerega so jo odpeljali ali jo v njem zadržujejo proti ali mimo njene volje, se zdi, da je treba ta zadržek obdržati, dokler traja stanje odvisnosti pri nevesti, ki so jo odpeljali ali jo zadržujejo z namenom, da bi sklenila zakon. — Pri zadržku zločina pa ostane zadržek samo tretji primer, ako je kdo zaradi sklenitve zakona z drugo osebo umoril svojega ali njenega zakonskega druga. Prva dva primera nista več zadržka, pač pa je treba vprašati škofa (kan. 1032).

Pri krvnem sorodstvu naj bi segal zadržek do 2. kolena, pri svaštvu pa do 1. kolena stranske vrste. Odpravi naj se tudi večkratnost zadržkov. Predlaga se, da naj zadržek javne dostojnosti izvira iz neveljavnega zakona, potem ko sta začela skupno živeti, in iz javnega in znanega konkubinata. Zakon razveže ta zadržek samo v prvem kolenu ravne črte. Med neveljavne zakone spada tudi civilni zakon, ki je kanonično neveljaven. Zdi se, da tudi zadržka duhovnega sorodstva ne kaže več obdržati.

V. Pogl.: O ZAKONSKI PRIVOLITVI

Kot pri kan. 1013 (o namenih zakona) je bil tudi tukaj upoštevan nauk zadnjega koncila. Spremembe so glede objekta privolitve kakor tudi glede napak pri privolitvi. Večina svetovalcev je bila mnenja, da je zakonska privolitev dej volje, s katerim mož in žena ustanovita medsebojno zakonsko življenje, ki je trajno in izključno ter po svoji naravi naravnano k rodni in vzgoji otrok. Iz tega sledi, da je treba med bistvene elemente objekta privolitve šteti tudi pravico do skupnega življenja. Kan. 1086 § 2 bi se naj torej glasil: »Ako katera ali obe strani s pozitivnim dejem volje izključita zakon sam ali pravico do skupnega življenja ali pravico do zakonskega dejanja ali kako bistveno lastnost zakona, se zakon ne sklene veljavno.« Namenoma je rečeno »pravica« do skupnega življenja, tako da je privolitev samo takrat neveljavna, če je v sami zakonski pogodbi izključeno skupno življenje, v kolikor spada k bistvu zakona, ali da se »zakon« tako sklene, da druga stran te pravice nima. Skupno življenje, ki je lastno zakonu, se pa ne sme zamenjati s skupnim bivanjem.

Namesto predpisa kan. 1084, po katerem preprosta zmeta glede edinstva ali nerazdružnosti ali zakramentalnega dostojanstva zakona ne vzame veljave privoljenju v zakon, čeprav je bila vzrok za pogodbo, so predlagali besedilo, da zmeta glede edinstva in nerazdružnosti ne vzame veljave zakonski privolitvi, ako ne vpliva na voljo. Zmeta glede zakramentalnega dostojanstva, kadar obe kršчени strani želita skleniti edin in nerazdružni zakon, na stvari nič ne spremeni, ker je tak zakon zakrament neodvisno od volje strank — razen ako sta izključitev zakramenta stavili kot prvi pogoj privolitve, tako da se ne bi hotela poročiti, če bi bil njun zakon zakrament.

Všech jim tudi ni bil izraz »čeprav je bila vzrok za pogodbo«. Namesto njega so postavili besede: »ako ne vpliva na voljo«. Ko pa je zaradi teh sprememb nastalo vprašanje, ali ni s tem smisel kanona spremenjen, so skoraj vsi odgovorili, da hočejo kanonu ohraniti isti pomen, ki ga ima sedaj po splošni razlagi.

Predlagali so, da tudi strah, ki ni namenoma prizadet, ob izpolnitvi ostalih pogojev v kan. 1087 § 1 napravi zakonsko privolitev neveljavno. Napaka v volji poročenca, ki trpi zaradi strahu, je namreč ista, ali je ta strah povzročen zaradi sklenitve zakona ali iz kakega drugega namena. Ukine naj se § 2 istega kanona, po katerem noben drug strah, četudi je bil vzrok pogodbi, ne napravi zakona neveljavnega. Če se namreč podrazumeva strah, ki prihaja od sile, ki popolnoma odvzame voljo, je napaden; če pa ni mišljen niti tak strah, je paragraf odveč.

Da imamo najmanjše znanje, brez katerega ni privolitve v zakon, je potrebno, da zaročenca vsaj vesta, da je potrebno neko telesno sodelovanje za rodno otrok. Neveljavnost zakona, ki je nastala zaradi zmote glede prave sužnosti druge stranke, naj se več ne dopušča. Dolgo so se tudi posvetovali, ali naj vpeljejo napako v privolitvi zaradi zvijače. Končno so se zedinili, da v novem pravu dopustijo napako v privolitvi zaradi zvijače, vendar pod težkimi pogoji: da je kdo zakrivil zvijačo z namenom doseči zakonsko privolitev; da se zvijača nanaša na lastnost druge stranke in sicer tako lastnost, ki bi utegnila močno motiti skupno zakonsko življenje. Ni važno, ali se je zvijače poslužil drug zakonec ali tretja oseba. Nekoliko so razpravljali tudi, zakaj naj bi bil zakon zaradi zvijače neveljaven. Eni so trdili, da zaradi krivice povzročene z zvijačo, drugi pa zaradi napake v privolitvi, izvirajoče iz zvijače.

Načela o nezmožnosti privoliti v zakon so posredno že v sedanjem pravu, toda v novem naj bodo jasneje izražena. Ločiti je treba: popolno nezmožnost zaradi duševne bolezni ali zmedenosti; nezmožnost zaradi težke napake v presojanju zakonskih pravic in dolžnosti; nezmožnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti zaradi psiho-seksualne anomalije.

Težko vprašanje glede zakona, sklenjenega pod pogojem, je bilo dolgo v razpravi. Sprejeli so načelo, da zakona pod pogojem de futuro ni mogoče skleniti. Pod pogojem de praesenti ali de praeterito se kot doslej lahko veljavno sklene, veljavnost pa zavisi od obstoja pogoja. Dodati take pogoje pa je dovoljeno samo z ordinarijevim pismenim dovoljenjem. Vprašanje pogoja de futuro proti namenu zakona je urejeno že v kan. 1086 § 2, zato kan. 1092, n 2 lahko črta.

VI. Pogl.: KANONIČNA OBLIKA POROKE

Sestavili so definicijo poročanja: navzoč zahtevati izjavo privolitve poročencev in jo sprejeti. Poleg rednih poročevalcev, ki so isti kot doslej, se lahko pooblastijo tudi diakoni. Ni se pa zdelo primerno v splošnem pravu določiti, da se tako pooblastilo lahko da tudi drugim osebam. Dopušča se možnost, da se sme duhovnikom in diakonom dati splošno pooblastilo. Da je pooblastilo za poročanje veljavno, se mora dati določenim osebam izrecno, splošno pa tudi pismeno. Posebno pooblastilo se sme dati šele,

ko je bilo vse poskrbljeno, kar pravo zahteva za ugotovitev svobodnega stanu. V primeru splošnega pooblastila je za dopustno poročanje potrebno dovoljenje krajevnega župnika ali škofa, kjer se zakon sklepa. To dovoljenje je potrebno, ker mora večinoma župnik ugotavljati svobodni stan zaročencev, preden izda dovoljenje, in da se brez vednosti župnika ne bo poročalo v župniji. Sicer pa vsi poročevalci nedovoljeno poročajo, ako jim ni znan svobodni stan poročencev.

S splošnim pooblaščenjem duhovnikov in diakonov, ki niso kaplani v župniji pooblaščenega župnika, naj bi se zmanjšalo število neveljavnih zakonov zaradi pomanjkanja oblike. Še naprej pa bodo neveljavni zakoni, če bi poročal duhovnik, ki nima takega pooblastila za poročanje, pa čeprav se je poroka vršila bona fide. Zato se predlaga, da bi Cerkev take zakone, ko je poročal duhovnik ali diakon brez pooblastila, ozdravila v korenini od trenutka poročanja dalje, vendar pa pod tremi razdiralnimi pogoji: da je bila poroka v cerkvi ali javnem oratoriju; da poročevalcu ni bilo od cerkvene oblasti zabranjeno poročati; da so poročenci v dobri veri.

Poroka naj se vrši v župniji stalnega ali nestalnega domovališča ali začasnega bivanja. Drugod je potrebno dovoljenje župnika kraja, ako upravičen vzrok ne oprošča prositi dovoljenje. Potikavci naj se poročajo, kjer bivajo.

Izredna oblika kan. 1098 je povod številnim zlorabam, vendar nobena klavzula ne more teh zlorab preprečiti in obenem točno in jasno določiti, kdaj je bila poroka veljavna ali ne. Predlagali so zato, naj kanon ostane, kakršen je.

Koga naj veže oblika poroke? Vse tiste, ki so naštet v kan. 1099 § 1, 1 in 2. Cerkevne oblike poroke se je treba držati, če je bil vsaj en poročenec v katoliški Cerkvi krščen ali vanjo sprejet in ni formalno in javno od nje odpadel. V tem je velika sprememba kan. 1099 § 1. Večina je mislila, da tisti, ki so javno zapustili Cerkev in se nikoli ne drže kanonične oblike poroke, naj se vseeno veljavno poroče, če je vse drugo v redu. Odpadniki so bili doslej vezani na obliko poroke, po novem kodeksu niso več. Otroci odpadnikov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, toda izven nje vzgojeni od mladosti, do 1949 niso bili vezani na kanonično obliko, po 1949 zopet vezani. Po novem kodeksu tudi vezani, razen če bi pozneje formalno in javno sami odpadli od Cerkve, v kateri so bili krščeni.

Vprašanje oblike poroke med katoličani latinskega in vzhodnega obreda je odloženo. Glede porok med katoličani in nekatoličani bo v novem pravu pravilo, ki že zdaj velja: če nasprotujejo velike težave kanonični obliki, lahko krajevni škof v posameznih primerih da spregled od nje, da se le izvrši v drugi javni obliki. Škofovske konference naj določijo, komu se sme ta spregled podeliti. Če pa se poroči katoličan z nekatoliško osebo vzhodnega obreda, je kanonična oblika potrebna samo za dopustnost, za veljavnost je potrebna navzočnost verskega predstavnika.

Kanonu 1100, ki govori o liturgični obliki poroke, naj se doda drugi paragraf, da imajo škofovske konference z odobrenjem ap. stolice pravico izdelati lasten poročni obred, upoštevajoč definicijo poročanja. O poročnem blagoslovu izven poročnega obreda ne bo v novem pravu nič.

Zapis poroke

Pri porokah s spregledom od kanonične oblike naj škofovske konference določijo, kako naj se te poroke zapišejo v poročni in krstni knjigi. Če se zakon poveljavi, proglasi za ničnega ali postavno razveže razen s smrtjo, se mora obvestiti župnik kraja poroke, da se to zabeleži v poročni in krstni knjigi.

VII. Pogl.: TIHI ZAKON

Naslov naj se spremeni: o skrivnem sklepanju zakona. Zakon se sklene skrivno, vendar velja za oba foruma. Čeprav je skriven, ni tajen, ampak javen v kanoničnem smislu.

VIII. Pogl.: ČAS IN KRAJ POROKE

Od kan. 1108 ostane samo § 1 zaradi novih liturgičnih predpisov. SCR 26. 9. 1964, pogl. III, n. 73 svoje instrukcije je določila, da se poročni blagoslov vedno deli med mašo, tudi v prepovedanem času.

Kan. 1109 se je zdel prestrog za sedanje razmere. Določbe o kraju poroke naj se strnejo v sledeče: poroka med krščenimi katoličani in nekatoličani naj bo v župni cerkvi. V drugi cerkvi ali oratoriju z dovoljenjem škofa ali župnika. Poroko v zasebnem stanovanju ali na drugem primernem kraju sme dovoliti škof. Poroka med katoličanom in nekrščenim sme biti v cerkvi ali na drugem primernem kraju.

IX. Pogl.: UČINKI ZAKONA

Kan. 1110 naj se dopolni z besedami II. vatikanskega koncila: Zakon da zakoncema ... milost, s katero sta zakonca okrepljena za dolžnosti in dostojanstvo svojega stanu in takorekoč posvečena (CS 48).

Kan. 1111: Zaradi položaja žene v nekaterih deželah se je zdelo potrebno poudariti enakost moža in žene v novem pravu. Potrjeno je bilo besedilo: Oba zakonca imata enako pravico in dolžnost glede tega, kar spada k skupnemu zakonskemu življenju.

Kan. 1112 se črta, ker ne odgovarja načelu enakosti.

Kan. 1113 v novi obliki: Starši imajo prvi pravico in zelo težko dolžnost po svojih močeh skrbeti za telesno, socialno, kulturno, moralno in versko vzgojo otrok in oskrbeti za to potrebna sredstva. Da je mišljena katoliška vzgoja, sledi iz sobesedila.

Ni še jasno, ali bo novi kodeks obdržal delitev otrok v zakonske in nezakonske. Zdi se, da bo obdržal, vendar bodo pravni učinki nezakonskega rojstva znatno milejši. Za sedaj so se izognili izrazu »nezakonski« in v kan. 1114 samo določili: Zakonski so otroci spočeti ali rojeni v veljavnem ali dozdevnem zakonu.

Kan. 1115 o očetovstvu ostane nespremenjen, § 2 pa natančneje določa kan. 1114, vendar naj bi za termine uporabili dneve, ne pa mesece. Kan. 32 pravi, da so v pravu vsi meseci enaki t. j. 30 dni. Za zakonske bi torej veljali otroci, ki so bili rojeni vsaj 180 dni od dneva poroke ali v 300 dneh, odkar je prenehala zakonska skupnost. Gre pa samo za praesumptio iuris.

V kan. 1116 je treba dodati, da je pozakonjenje možno tudi s papeškim reskriptom. Kan. 1051 se zato črta, ker je nepotreben. V kan. 1117 se izpustijo besede: s poznejšim zakonom.

X. Pogl.: LOČITEV ZAKONCEV

Doslej so trdili, da se trden zakon dovrši tudi z nezavedno in nasilno združitvijo, kar pa ne odgovarja konst. »Cerkev v sedanjem svetu« t. 48, da mora biti združitev »humano modo«. Ker pa je težko določiti, kdaj je združitev res »humano modo«, so sklenili, naj se te besede vstavijo v kan. 1115 § 1, vendar v oklepaju.

V kan. 1118 se izpusti beseda »veljaven«, ker je že obsežena v pojmu trden (ratum).

Novi kan. 1119 se glasi: Neizvršeni zakon med krščenima ali krščenim in nekrščenim zakoncem lahko razveže papež iz upravičenega vzroka, čeprav se eden izmed zakoncev s tem ne strinja. — Slovesna redovna zaobljuba se več ne imenuje med razlogi za razvezo neizvršenega zakona, ker pride malokdaj v poštev. Razpravljali so tudi, ali ne bi tudi škofje smeli razvezati neizvršeni zakon, toda zedinili so se, da sme to samo papež osebno, zato stoji namesto sv. sedeža napisano, da lahko razveže papež.

Pri kan. 1120—1124, ki govorijo o pavlinskem privilegiju, je predlagana najprej nova smiselna razvrstitev kanonov. Prvi kanon 1121 § 1 je nekoliko spremenjen in se glasi: Zakon, sklenjen med dvema nekrščenima, se razveže po pavlinskem privilegiju v zaščito vere tistega, ki je sprejel krst, ko je le-ta sklenil nov zakon, ako nekrščeni zakonec odide po določbah kan. 1120 § 2 — 1124 in 1127.

Kdaj lahko rečemo, da je nekrščeni zakonec odšel, določa novi kan. 1120 § 2: Da je nekrščeni zakonec odšel, pomeni, da noče mirno živeti s krščenim zakoncem brez sramotenja Stvarnika, ako ni ta sam, potem ko je bil krščen, dal nekrščenemu zakonc uopravičen povod, da ga zapusti. — Kot pogoj za uporabo pavlinskega privilegija ne smemo navajati, da se nekrščeni noče dati krstiti, ker bi bilo to proti verski svobodi.

Kan. 1121 § 1 ostane, § 2 pa je sestavljen po 23. pooblastilu iz MP »Pastirska služba« v zvezi z njegovo razlago 28. 1. 1964—1 (AAS 57, 1965, 187) in se glasi: Ti vprašani je treba staviti po krstu, toda krajevni škof lahko dovoli, da se stavita pred prstom. Prav tako lahko isti iz težkega razloga oprosti od vpraševanja bodisi pred ali po krstu, ako se dožene vsaj v skrajšanem in nesodnem postopku, da vprašanj ni mogoče staviti ali da bi bila brez koristi.

V kan. 1122 § 1 so opuščene besede »o skrajšani in nesodni obliki«.

Kan. 1123 in 1124 naj se združita v nov kan. 1123, v kakšnih pogojih lahko krščeni zakonec sklene nov zakon.

V kan. 1123 se izpustijo besede »s katoliško osebo«, ker zakonski zadržki, tudi mešane in različne vere, ne prenehajo veljati v primeru uporabe pavlinskega privilegija. Zato krščeni zakonec, seveda krščen v katoliški Cerkvi, nima pravice poročiti se z nekatoliško osebo brez spregleda, o katerem govori naslednji novi kanon 1124: Krščeni zakonec ima

pravico skleniti nov zakon: 1^o če je drugi zakonec nikalno odgovoril na vprašanji; 2^o če sta bili vprašanji zakonito opuščeni; 3^o če je nekrščeni zakonec, vprašan ali ne, najprej vztrajal v mirnem sožitju brez sramotenja Stvarnika, potem pa je (brez upravičenega vzroka) odšel ob upoštevanju kan. 1121—1122. — Ali naj se dodajo besede »brez upravičenega vzroka«, je ostalo nejasno. Sicer se pa po kan. 1120 § 2 ne smatra, da je nekrščeni odšel, če mu je krščeni dal povod za odhod.

Pooblastilo krajevnih škofov, da lahko spregledujejo zadržke mešane in različne vere, je po MP »Pastirska služba« raztegnjeno tudi na primer pavlinskega privilegija. Zato se glasi novi kanon 1124: »Tudi v primeru pavlinskega privilegija more krajevni škof iz težkega vzroka spregledati od zadržkov mešane ali različne vere ob upoštevanju kan. 1061—1064 in 1071.«

Pri kan. 1125 naj se opustijo naslovi ap. konstitucij, upošteva naj se samo sočasno mnogoženstvo, v ostalih primerih se je obrniti na ap. sedež. Doda naj se tudi predpis o pravicah odpuščenih žena, posebno prve. Kan. 1125 § 1 naj se glasi: Če se je nevernik, ki je imel več žena obenem, spreobrnil h katoliški veri, pa mu je težko ostati skupaj s prvo izmed njih, more obdržati katerokoli izmed njih, ostale pa odsloviti. — Če pa je sprejel krst, je treba obnoviti zakonsko privolitev, potem ko je dobil, če je potrebno, spregled od zadržka mešane ali različne vere ob upoštevanju vseh ostalih predpisov. Če se ti pogoji ne izpolnijo, se je treba v posameznih primerih obrniti na ap. sedež. — § 2: Škof naj, upoštevajoč nravni, socialni in gospodarski položaj kraja in oseb poskrbi, da bo dovolj poskrbljeno za potrebe prve in ostalih odpuščenih žena, kakor to zahtevajo pravičnost, krščanska ljubezen in naravna pravičnost.

Kan. 1126 se črta, ker je že obsežen v novem kan. 1120.

Pri kan. 1127 se je zdelo primerno dodati § 2 o vzrokih ločitve zakona v zaščito vere, na katerem naj bi temeljilo tozadevno postopkovno pravo. § 2 naj bi se glasil: »Ugodnost ločitve se nikoli ne dovoli, ako se ni v posameznih primerih po postopku dovolj dokazalo, da so podani sledeči pogoji: 1^o pomanjkanje krsta (vsaj) pri enem izmed zakoncev ves čas zakonskega življenja; 2^o zakon ni bil dovršen, potem ko se je krstila oseba, ki ni bila krščena; 3^o moralna nezmožnost obnoviti zakonsko življenje; 4^o odsotnost pohujšanja in začudenja; 5^o novi zakon naj se sklene s katoliško osebo.« — Kanon tako prinaša že običajno pravo pri cerkvenih sodiščih.

Drugi so menili, naj bi kan. 1127 podal samo osnovno načelo, kakšen je tak zakon in zakaj naj bi ga papež razvezal. Priporočili so naslednji kanon. »Zakon sklenjen med osebama, od katerih vsaj ena ni bila krščena, lahko papež razveže v zaščito vere, ako zakon ni bil dovršen, potem ko so bili zakonci krščeni.«

Čl. II. O ločitvi brez razveze

Ne več prejšnji naslov o ločitvi od mize, postelje in skupnega stanoovanja, ker je v naslednjih kanonih govora samo o ločitvi brez podrobnosti.

Kan. 1128 malo spremenjen: »Zakonci imajo pravico in dolžnost ohranjati skupnost zakonskega življenja, ako jih ne opravičuje zakoniti razlog.«

Pri kan. 1129 naj se izpustijo besede »tudi za trajno«, ker naj bi se brez posredovanja oblasti zakonska skupnost trajno ne razdrila. Razpravljali so, ali naj med vzroki ločitve res prešuštništvo zavzame posebno mesto. Tudi civilno pravo ga posebej obravnava, zato predlagani kan. 1129 § 1: »Če zakonec zagreši prešustvo, ima drugi zakonec pravico, čeprav zakonska vez ostane, razdreti skupnost zakonskega življenja, če ni sam privolil v prešustvo, ali zanj dal povoda, ali ga ni izrečno ali tiho odpustil, ali ni tudi sam zagrešil prešustva.«

V § 2 naj se opusti beseda »zločin«, ker spada bolj v kazensko pravo, in naj se omeni tudi tožba na civilno oblast: »Kot tiho odpuščanje se šteje, če je nedolžni zakonec, potem ko je za prešustvo zvedel, prostovoljno z drugim zakoncem zakonsko občeval; domneva se pa, če je šest mesecev ohranil zakonsko skupnost in se ni pritožil na cerkveno ali civilno oblast.«

Brez sodelovanja oblasti naj se zakon za trajno ne ločuje, zato je bil dodan § 3: »Če je nedolžni zakonec prostovoljno prekinil skupnost zakonskega življenja, mora v šestih mesecih sporočiti pristojni oblasti vzrok ločitve, ki bo upoštevajoč vse okoliščine odločila, ali naj se ločitev zakonito nadaljuje začasno ali trajno.«

Zaradi tega § 3 se mora naslednji kanon 1130 spremeniti, da se bosta boljše ujemala. Glasil naj bi se: »Nedolžni zakonec more drugega zakonca pohvalno zopet pripustiti k zakonskemu življenju, s čimer se odpove pravici do ločitve.«

Pri drugih vzrokih ločitve so rekli, da se dva t. j. »če prestopi v nekatoliško ločino« in »če otroke vzgaja nekatoliško« malo skladata z naukom zadnjega koncila »Dignitatis humanae« o verski svobodi. Zato so predlagali, naj škofovske konference določajo druge vzroke, v kodeksu naj bo samo splošno načelo. Vzrok ločitve bi lahko bila tudi škoda, ki preti otrokom. Kan. 1131 § 1 bi se glasil: Če drugi zakonec zakoncu ali otrokom preveč obtežuje skupno življenje ali ga spravlja v nevarnost, mu s tem proži zakonit razlog, da se od njega loči s škofovim dovoljenjem ali tudi sam, kadar je razlog izvesten in je nevarnost, če odlaša. § 2: Škofovske konference naj določijo vzroke ločitve, primerne ljudskim običajem in krajevnim navadam; § 3: V vseh primerih se mora skupno življenje obnoviti, kadar preneha vzrok za ločitev (ako ni bilo v odloku ločitve drugače določeno).

Glede vzgoje otrok po ločitvi se ni treba ozirati na nedolžnega zakonca, kot je rečeno v kan. 1132, ampak samo na korist otrok. Zato naj se ta kanon glasi: »Če se je izvršila ločitev zakoncev, je treba vedno primerno poskrbeti za katoliško in civilno vzgojo otrok.«

XI. pogl: POVELJAVLJENJE ZAKONA

Obnovitev privoljenja je potrebna tudi, če je zakon dvomljiv. Zato se glasi kan. 1134: »Obnovitev privoljenja mora biti nov dej volje, naravan na zakon, v katerem obnovitelj ve ali misli, da je bil od začetka ničen.«

Pri razpravljanju o kan. 1135 so se ozirali na novi kan. 1037, ki določa, kdaj je zadržek javen ali tajen.

V § 1 se na koncu omenja oblast spregledovanja od kanonične oblike pri mešanih zakonih, ko pravi: »Če je zadržek javen, morata oba zakonca v kanonični obliki obnoviti privolitve ob upoštevanju kan. 1099 § 3.

Naslednja dva paragrafa so strnili v enega: »Če se zadržek ne da dokazati, je dovolj, da se privoljenje obnovi zasebno in skrivno; in sicer naj ga obnovi tisti zakonec, ki za zadržek ve, da le drugi vztraja pri privoljenju, ali oba, če je zadržek znan obema.

Pri kan. 1136 ostane § 1, ostala dva sta spremenjena takole: § 2: Če se pomanjkanje privoljenja ne da dokazati, je dovolj, da zakonec, ki ni privolil, zasebno in skrivno privoli. — § 3: Če se pomanjkanje privolitve da dokazati, je potrebno, da se obnovi v kanonični obliki.

Tudi pri kan. 1137 so na koncu dodali: »ob upoštevanju kan. 1099 § 3«.

Čl.: Ozdravljenje v korenini

Kan. 1138 prinaša definicijo ozdravljenja v korenini. Zedinili so se za definicijo: Ozdravljenje neveljavnega zakona v korenini je njegovo poveljavljenje, ki ga podeli pristojna oblast, in obsega spregled od zakona o ponovitvi privolitve, o katerem govorijo kanoni 1133—1137, in spregled od morebitnega zadržka, ter učinkuje nazaj glede kanoničnih učinkov.

Poudarjeno je, da gre za neveljaven zakon. V prvi vrsti prinaša ozdravljenje spregled od ponovitve privoljenja in šele potem spregled zadržka. Učinek nazaj je nepotreben za nezakonske otroke, ker je zanje že poskrbljeno v kan. 1114 — iz dozdevnega zakona rojeni so zakonski — v kan. 1116 — pozakonjeni s prihodnjim zakonom ali s spregledom, če je potreben. Učinek nazaj ne gleda samo na pozakonjenje otrok.

V kan. 1138 § 2 so besede »od začetka zakona« zamenjali z besedami »od trenutka poroke«, ker se zakon pravzaprav začne šele s trenutkom podeljenega ozdravljenja v korenini.

Kan. 1140 § 1 in 2 govori o potrebnosti privolitve in velja za vsako ozdravljenje, zato naj stoji takoj za kan. 1138 kot kan. 1138 bis, da ne bi bilo treba načela o privolitvi ponavljati v naslednjih kanonih.

Kan. 1139 se nahaja v shemi kot kan. 1138 ter in naj bi se glasil: § 1: Neveljaven zakon zaradi razdiralnega zadržka ali pomanjkanja zakonite oblike se lahko ozdravi, če le privoljenje obeh zakoncev še traja.

Kan. 1138 § 2 prinaša bivši kan. 1139 § 2 in je spremenjen takole: Neveljaven zakon zaradi zadržka božjega ali naravnega prava ni mogoče ozdraviti, dokler zadržek ni prenehal. — V resnici se taki zakoni ozdravljajo.

Kan. 1138 § 3 je sedaj kan. 1139: Ozdravljenje se sme veljavno podeliti, četudi ostane enemu ali obema zakoncema prikrito. Vendar naj se ne podeljuje, ako ni težkega vzroka in če ni verjetno, da hočeta zakonca vztrajati v zakonskem življenju. — Če ni teh pogojev, lahko pride do težav in ne manjka primerov, ko so zakonci pozneje vložili tožbo zoper ozdravljenje, ki je bilo doseženo brez njihove vednosti.

Kan. 1141 je sedaj kan. 1140. Posvetovali so se, ali naj priznajo oblast ozdravljenja razen ap. sedežu diecezanskim škofom in drugim, ki so z njimi v pravu izenačeni, ali pa krajevnim ordinarijem kot je določal MP »Mešani zakoni«. Razpravljali so tudi, ali smejo škofje podeljevati tudi

splošna ozdravljanja in ozdravljanja zakonov, ki so neveljavni zaradi zadržka božjega ali naravnega prava.

Novi kan. 1140 bi se naj torej glasil: § 1: Ozdravljenje v korenini more podeliti ap. sedež. § 2: Morejo ga v posameznih primerih podeliti tudi diecezanski škofje in njim v pravu izenačeni, čeprav je zakon neveljaven iz več vzrokov, če so izpolnjeni pogoji, o katerih govori kan. 1061, če gre za ozdravljenje zakona, katerega ovira zadržek mešane ali različne vere; ne morejo pa ga podeliti, če obstoji zadržek, čigar spregled je po kan. 1040 § 2 (sheme) pridržan apostolskemu sedežu ali gre za zadržek božjega ali naravnega prava, ki je že prenehal.

Dvanajsto poglavje odpade, ker je bil kan. 1143 odpravljen z odlokom obredne kongregacije, da se poročni blagoslov lahko podeli tudi pri nadaljnjih porokah.

Iz gornjih predlogov je razvidno, da je ohranjena kontinuiteta cerkvenega prava. Kodifikarji so vzeli za izhodišče dosedanji zakonik. Upoštevali so dalje koncilске odloke, zlasti o Cerkvi v sedanjem svetu in o verski svobodi. Uresničila se je tudi domneva, da bodo vmesne odredbe kot MP »Pastirska služba«, »O službah škofov«, »Mešani zakoni« sprejete v novi kodeks, da so bile torej priprava nanj. Vidna je želja konzultorjev, da bi bili novi kanoni čim bolj preprosti in jasni ter da bi predvidevali čim več možnih primerov. Predvsem pa so se trudili prilagoditi cerkveno pravo današnjim spremenjenim razmeram. Glavno vodilo pri njihovem delu pa je bila želja, da bi z novo zakonodajo dušnopastirska služba Cerkve bila uspešnejša in bolj neovirana.

Povzetek

SMERNICE IN PREDLOGI ZA REFORMO ZAKONKEGA PRAVA

Vinko Bevk

Komisija za reformo cerkvenega prava, katero je ustanovil že Janez XXIII 28. III. 1963, je v svojem glasilu »Communicationes« vol V., N. 1, 1973, str. 70—93 objavila predloge tudi za reformo cerkvenega zakonskega prava. Predlagala je, kateri izmed kan. 1012—1143 CIC, ki govore o zakonski zvezi, naj se ukinejo, kateri pa naj se deloma ali popolnoma spremenijo. Najvažnejše spremembe zadevajo pripravo na zakon, zakonske zadržke, obliko poroke in ločitev zakoncev brez razveze.

Zusammenfassung

RICHTLINIEN UND VORSCHLÄGE FÜR DIE REFORM DES EHERECHTES

Vinko Bevk

Die Kommission zur Reformierung des Kirchenrechtes, welche schon Johannes XXIII. am 28. III. 1963 gründete, veröffentlichte in ihrer Zeitschrift »Communicationes« vol V., N. 1. 1973 S. 70—93 Vorschläge auch zur Reformierung des kirchlichen Eherechtes. Die Kommission hat vorgeschlagen, welche von den Kan. 1012—1143 CIC, die von der Eheschließung handeln, aufgehoben werden sollten, welche aber teilweise oder vollkommen zu ändern wären. Die wichtigsten Änderungen betreffen die Vorbereitung zur Ehe, die Ehehindernisse, die Form der Trauung und die Trennung der Ehepartner ohne Scheidung.

Perspektive in naloge sodobnega cerkvenega prava

P. Viktor Papež OFM

I. Kontestacija cerkvenega prava

Kontestacija cerkvenega prava je danes že kar splošen pojav, tako pri mlajših duhovnikih, ki se težko podvržejo raznim institucijam, pravilom in predpisom — zlasti če jih ne znajo utemeljiti sami, bodisi da jim jih niso utemeljili drugi —, kot pri starejših, ki velikokrat ne vedo kaj početi s cerkvenimi predpisi in paragrafi v pastoralni dejavnosti, realnost Cerkve pa je v marsičem popolnoma drugačna, kot jo predvidevajo kanoni cerkvenega prava. S temi težavami se v bistvu srečuje tudi vsaka druga pravna ureditev, ki ne more biti nikoli popolna in zajeti vse vidike človekovega življenja in družbe. Zato laična trditev, da zakon ko izide, je že zastarel, ima svojo delno utemeljitev in vsebino. Na drugi strani pa vidimo in čutimo, da **narava družbe** — pa naj bo to svetnega značaja ali cerkvenega oziroma božjega, **zahteva določeno, svojško pravno ureditev: Ubi societas ibi ius**, je zapisano že v najstarejših pravnih zbirkah *Dicta et regulae iuris*; ta princip pa je utemeljen in izvira iz drugega: **ubi homo ibi societas**: temelj družbe je namreč v socialni projekciji človeške osebe, ki v tej projekciji izven sebe najde in doseže svojo realizacijo in polnost (Lecrerq-Lucini, *Diritto e società*. Roma 1964). Iz tega drugega principa pa izhaja po silogizmu še tretji: **ubi homo ibi ius**. Človek namreč združuje v sebi dva termina: *societas* in *ius*, sinteza njune realizacije pa je v tem, da daje personalni karakter tako socialnemu kot iuridičnemu fenomenu. »Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja,« je rečeno v pastoralni konstituciji *Veselje in upanje*, št. 25.

Ko govorimo o kontestaciji cerkvenega prava oziroma o njegovi krizi, pa moramo poudariti, da v bistvu ne gre toliko za odklanjanje kakršnekoli pravne ureditve cerkvenih institucij (anarhična kontestacija), temveč se poudarja predvsem nefunkcionalnost in sterilnost mnogih predpisov cerkvenega prava oziroma institucij, na katere se še vedno sklicujemo za pisarniškimi mizami, daleč proč od realnega življenja in potreb (dialektična in pozitivna kontestacija). Tukaj velja princip, ki je z Vatikanom II. dobil ponovno veljavo: *Ecclesia semper reformanda*. V luči tega principa lahko opazimo, da je cerkev v svoji zgodovini vedno doživljala »očiščujoče dobe« s strani skupin in posameznikov, od apostola Pavla, ki se je »restitit in faciem Petri« zaradi judovske obreze, pa preko sv. Frančiška Asiškega, ki je tako radikalno posegel v srednjeveško strukturo življenja človeka in Cerkve, pa vse do zadnjih papežev, ki s koncilom oziroma z realizacijo njegovih dokumentov želijo dati »Cerkvi pristni Kristusov obraz« (Pavel VI).

Kontestacijo cerkvenega prava moramo nadalje iskati tudi v vse večjem vplivu protestantske teologije na posameznike, čeprav nekateri protestantski teologi, npr. Dombois, kljub izključno karizmatičnemu pojmovanju Cerkve, pozitivno gledajo na potrebnost prava v cerkvi. Omeniti pa moramo, da je Luter prepustil juridično organizacijo vidne cerkve svetni

oblasti, ki je državno pravo aplicirala v posameznih krajevnih cerkvah. Po drugi strani pa mnoge ideje protestantskih juristov (R. Sohm) najdemo celo v koncilskih dokumentih: npr., da diferenciacija vernikov ni odvisna od različnosti cerkvenih služb, temveč izvira iz različnih darov sv. Duha; da se karizma javlja na zunaj kot diakonija v blagor skupnosti, itd.

Kot tretji vzrok pozitivne kontestacije prava pa je narava II. Vatikan-skega koncila, ki je odpravil protislovje med pravom in pastoralko in ju medsebojno zblížal, tako da je papež Pavel VI. govoril celo o »inkarnaciji pastoralke v cerkvenem pravu« (Govor Rimski roti, 8. 2. 1973).

II. UPRAVIČENOST CERKVENEGA PRAVA V CERKVI

Ko govorimo o upravičenosti cerkvenega prava v Cerkvi, moramo najprej poudariti, da mnogi katoliški teologi govorijo o neupravičenosti zakonodaje v Cerkvi: pri tem se opirajo na tako imenovani juridizem, ki je sicer v Cerkvi zapustil mnogo negativnih posledic in vedno dvigal precej prahu in hrupa zaradi napak v cerkveni zakonodaji; vendar pa napake še niso dovolj trden dokaz, da bi se pravo v Cerkvi odpravilo. Glasniki neupravičenosti cerkvenega prava se nadalje opirajo na nepravilne in svojevoljne interpretacije nekaterih svetopisemskih tekstov: npr. **Galačanom 2, 16—18;*** **Rimljanom 4, 15.**** »Skupnost brez zakonov je še zelo daleč od občestva, v katerem naj bi vse odnose urejevala le ljubezen; ni nikoli obstajala in tudi ne bo nikoli drugega kot skupnost samovolje« trdi L. Bouyer. (*L'Eglise de Dieu*, str. 596). Tudi nepravilne razlage koncilskih dokumentov, kot da je Vatikan II. dokončno odpravil vso zakonodajo in uveljavil samo ljubezen, so prispevale k negativnemu odnosu do prava, oziroma so zahtevale, da »naj bi bodoče pravo uzakonilo vrsto nelogičnih novotarij, ki niso v skladu z učiteljstvom Cerkve; saj je znano, da se cerkveno pravo in moralno področje med seboj stikata in prepletata, zato so takšne tendence velikokrat nevarne« (Pavel VI. 29. 1. 1972).

Upravičenost cerkvenega prava moremo izkazati v sledečih osnovah, ki so bile aktualne v tej ali oni zgodovinski dobi.

1. **Filozofska-sociološka osnova**, ki je dosegla svoj višek v 18. st. z würzburško šolo, v našem stoletju pa sta jo utemeljevala in dopolnjevala kardinal A. Ottaviani in znani pravnik W. Bertrams. Bistvo te osnove je v tem, da Cerkev kot vidna družba svoje notranje metafizične strukture ne more realizirati brez posredovanja zunanje, pravne strukture. V tem smislu se daje prednost ontološkemu izvoru cerkvenega prava pred teološkim. Namesto, da bi ta osnova pokazala, kako je pravo vtikano v skrivnost Cerkve, da je v bistvu postulat elementov, ki so v tesni zvezi z zgodovino našega odrešenja, se preveč socializira in omejuje na zunanost. To pa je njena slabost in pomanjkljivost. Po tej osnovi naj bi bilo cerkveno pravo samo zahteva reda in discipline, ne pa nujnost zakramentalnosti Cerkve.

* »... vemo, da se človek ne opraviči po delih postave, ampak po veri v Jezusa Kristusa. Postavi sem umrl, da bi živel Bogu«.

** »Postava povzroča jezo; kjer namreč ni postave, ni prestopka«.

2. **Kristološka osnova** se sklicuje na inkarnacijo božje besede in išče svojo utemeljitev v Kristusovi človeški in božji naravi, dalje v pozitivni Kristusovi volji, ki je svojo Cerkev ustanovil in jo hoče imeti kot hierarhično, vidno družbo na temeljih naravnega, pozitivnega božjega in cerkvenega prava. Utemeljevanje cerkvenega prava na tej osnovi reši temeljni problem, namreč, da **pravo izhaja iz narave Cerkve**, kar je metodološko pravilno. V dogmatični konstituciji o Cerkvi II. Vatikanskega koncila beremo: »Na Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje, namreč vidna družba in duhovno občestvo, sestavlja eno samo stvarnost. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene božje besede. Kakor namreč božja beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (C 8). Postavlja pa se vprašanje, zakaj in v kakšnem smislu je Kristus hotel imeti hierarhično Cerkev in če inkarnacija s socialno ali vidno komponento nujno zahteva juridični karakter.

3. **Kerigmatična-zakramentalna-hierarhična osnova.** Ta osnova dopolnjuje kristološko. Cerkev se lahko inkarnira samo kot skupnost, »**communitas**« **božje besede in zakramentov**; besede, ki ni človeška, temveč je kerigma, to se pravi, da je to Kristusova beseda preko katere nudi človeku svoje zveličanje. Tudi zakramenti niso samo verski simboli, antropološke realnosti, temveč so zakramenti, ki jih je ustanovil Kristus in preko katerih stori deležne ljudi velikonočnega misterija. **Božja beseda in zakramenti zahtevajo svoboden pristanek v človekovi notranjosti, ki pa se mora tudi na zunaj odražati tako individualno kot kolektivno, kot skupnost.** Cerkev, gledana s tega vidika, zahteva normativnost, urejenost zunanjega življenja (Pavel VI, 17. 9. 1973). Garancijo, da so besede in zakramenti Cerkve istočasno tudi **avtentične besede in zakramenti Kristusove Cerkve**, nam daje hierarhija postavljena od samega Kristusa.

4. **Ekleziološka osnova Vatikana II,** ki primarno pojmuje Cerkev kot »**občestvo**« **communio**, ta pa je sad ljubezni, ki izključuje vsak individualizem in egocentričnost tudi v cerkvenem pravu. V Dogmatični konstituciji o Cerkvi je rečeno: »Mesijansko ljudstvo, čeprav dejansko ne obsega vseh ljudi in čeprav je neredko videti kot majhna čreda, je vendarle za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in rešitve. Kristus ga je ustanovil kot **občestvo** (communio) življenja, ljubezni in resnice in On si ga prevzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (C 9). Poudarjen je teandrični vidik Kristusove narave: pravi Bog in pravi človek, ki se odraža v **teandričnem vidiku Cerkve**: božja in človeška. Cerkevno pravo je delo sv. Duha, je božjepravnega izvora, je v bistvu »**mandatum novum**« (Jan 13, 34) **ki dobi preko prava konkretno obliko v življenju posameznikov in skupnosti.** »Mandatum novum«, ki jo je Kristus zapustil svoji Cerkvi kot edino zapoved nove zaveze in ki obsega vse druge zapovedi Stare in Nove Zaveze (Mt 22, 36—40), je vir prava v Cerkvi. »**Caritas**« ni eden izmed komplementarnih in subsidiarnih principov, temveč je prvi in poslednji princip pravnega reda v Cerkvi. »**Jus**« in »**caritas**« nista v odnosu »res ad rem« temveč oba elementa pripadata k bistvu življenja Cerkve tako, da je **pravo zunanji odraz notranjega dogajanja v Cerkvi**, podobno kot to srečamo pri zakramentih:

signum visibile gratiae invisibilis. Papež Pavel VI. je večkrat opozoril na nesmisel nasprotja med Cerkvijo kot ljubeznijo in med juridično Cerkvijo: »Ecclesia quam a caritate nuncupant, sine Ecclesia iuridica existere nequit« (Pavel VI. 20. 11. 1965). Pravno delovanje Cerkve izraža v bistvu življenje in delovanje Sv. Duha v obliki dejavne in urejene ljubezni. Torej ljubezen Svetega Duha je osnovni princip cerkvenega prava in v njem dobiva konkretno obliko v medsebojnih odnosih. Lepo pravi koncil v Dogm. konst. o Cerkvi, št. 8: »Edini srednik Kristus... svojo Cerkev kot skupnost vere, upanja in ljubezni... nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost.« — Cerkev imenuje celo **duhovno občestvo**. Cerkev kot »communio« nujno vodi do »communio hierarchica«.

III. PERSPEKTIVE CERKVENEGA PRAVA

1. **Primarnost in esencialnost Kristusa**, ki je temelj celotnega delovanja in življenja Cerkve, torej tudi prava in zakonov, ki morajo izražati Kristusovo odrešitelsko poslanstvo v okoliščinah in zahtevah časa. Cerkev je namreč poklicana, da v luči evangelija preiskuje in razlaga znamenja časov, da more vsakemu rodu na prilagojen način odgovarjati na vprašanja (GS 4). Cerkevno pravo mora biti utemeljeno v socialni naravi in v vodstveni službi Cerkve, ki jo je zaupal hierarhiji z besedami: »Kdor vas posluša, mene posluša, kdor pa vas zaničuje, mene zaničuje« Lk 10, 16 (Pavel VI. 10. 11. 1965). To pomeni, da mora biti kot celotno pastoralno delovanje Cerkve **tudi pravo utemeljeno v božjem pravu kot zadnji instanci**. Iz tega sledi, da pokoriti se cerkvenemu pravu pomeni pokoriti se, ne človeški normi, temveč božji ureditvi, ki jo je Bog določil s sodelovanjem hierarhije. Zato obstaja med Kristusom kot zakonodajalcem in cerkvenim učiteljstvom široka in globoka **interkomunikalnost**: »Sveti Duh je odločil in mi z njim« beremo v Apostolskih delih 15, 28. Interkomunikalnost med postavodajalcem in cerkvenim učiteljstvom pa ne izključuje ostalo božje ljudstvo, ki je obdarjeno z karizmami in tako prispeva k življenju Cerkve (razni sveti!). V tej perspektivi pa cerkveno pravo prehaja iz statičnega v dinamični karakter, saj je integrirano z bistvom zakramentalnega življenja in delovanja Cerkve.

2. **Evangeljsko pojmovanje avtoritete** in sicer kot »*sacra potestas*«, ki jo Kristus v zakramentu svetega reda **delegira(!)** različnim nosilcem te oblasti v Cerkvi v **dobro skupnosti**.^{*} Čeprav hierarhična ureditev Cerkve prinaša podvrženost božjega ljudstva pastirjem (C 18), smo po svoji poklicanosti pred Bogom vsi enaki.^{**} Piramidna oblika srednjeveške cerkve, kjer je avtoriteta bila na vrhu kot krona, je izginila. Z Vatikanskim koncilom postane **avtoriteta središče, center in osnova**. Njeno mesto bi lahko primerjali skali katere se poslužuje Kristus v govoru o Petrovem prvenstvu Mt 16, 18. V luči evangelija avtoriteta ne pomeni več »imperium«-

^{*} To oblast Koncil definira kot **oblast Cerkve**; zato se vsaka oblast v Cerkvi opravlja ne samo v Kristusovem imenu, temveč tudi v imenu Cerkve (Kaiser-Fischer, *Potere di Ordine e di giurisdizione*, Roma 1971).

^{**} »Bistvo Cerkve ni v nadrejenosti in podrejenosti, temveč v enakosti vseh članov« [S. Ojnik, *Kristjanove osnovne pravice*, Znamenje IV (1974) 2, 143]

gospodstvo nad posamezniki ali skupnostjo, temveč je v bistvu »servitium caritatis«, služba ljubezni: Pavel VI, 9. 2. 1973. »Da bi božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus gospod v svoji Cerkvi ustanovil različne, v dobro vsemu telesu naravnane službe. Nositelji svete oblasti namreč služijo svojim bratom (C 18) in jo uporabljajo samo za spodbujanje svoje črede k rasti v resnici in svetosti« (C 27). Sicer pa Vatikanski koncil raje govori o vodstveni službi kot o avtoriteti, oziroma o oblasti. V najvažnejšem dokumentu II. Vatikanskega koncila »Luč narodov« in v drugih velikokrat »zamenjuje« ali istoveti vodstveno službo — potestas gubernandi, s pastirsko službo, kar pa gotovo ni slučajno (C 27, Š 2, D 7, L 2, 6). Odklok o duhovnikih, št. 6, govori celo o »duhovni oblasti« — potestas spiritualis, ki se daje duhovnikom za zidanje Cerkve. Tudi ta ima svoje meje, ki jih določa božje pravo, tako da v odnosu do zakramentalnega življenja cerkve govorimo o tako imenovani **zakramentalni avtonomiji**, ki je božjepravnega izvora. Tudi tukaj si bomo morali biti na jasnem, v kakšnem odnosu sta si vodstvena služba hierarhije in zakramentalna substanca. [(A. Vitale, Sacramenti e diritto, Roma 1967). Problem jurisdikcije za spoved, problem forme krščanske poroke itd. Gotovo je, da cerkvena oblast ne more in ne sme zamašiti kanale milosti, ki prihajajo od Kristusa)].

3. Spoštovanje človeške osebe, njenega dostojanstva in svobode. Pavel VI. je 7. 12. 1965 v govoru koncilskim očetom poudaril, da je Vatikanski koncil v prvi vrsti koncil človeka. »Gre za rešitev človeške osebe in za prenovo človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo«, je rečeno v past. konst. Veselje in upanje, št. 3. Nihče ne dvomi, da se človek danes bolj kot kdaj koli zaveda svojega dostojanstva in svojih pravic. Če ga gledamo z vidika svetega pisma, potem je vsak človek božja podoba. Kot takšen uživa človek neko duhovno naravo, ki teži za resnico, dobrot in lepoto. Nikdar ne sme človek biti orodje v službi drugih. Po svoji naravi je socialno bitje, zato ni oseba, ker je socialno bitje, temveč je socialno bitje, ker je človek. Nič ni čudnega, da je Vatikan II. v vseh dokumentih imel pred očmi to človekovo dostojanstvo in poklicanost. Princip človekove svobode teži, da se zmanjšujejo zunanje obveznosti zakonov, večja pa se notranja svoboda, večja se osebna odgovornost in soodgovornost do dolžnosti in obveznosti. Čim bolj bo rastla v nas osebna odgovornost in notranja svoboda, tem manj zakonov bo uravnavalo naše življenje in delovanje, v našem življenju ne bo več prostora za formalno disciplino, za absolutizem, za svojevoljno intoleranco. Spoštovanje človeške osebe nujno prinaša čim manj legalnih obveznosti in pritiska na področje vesti. Tako se bo pospeševala človekova svoboda, pa ne »kakor bi svobodo imeli za prikrivanje hudobij, ampak kakor božji služabniki« (1 Petr 2, 16). Iz pravičnega pojmovanja človeka in njegovega dostojanstva nastajajo novi odnosi med »posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom« (C 32).

4. Pojmovanje Cerkve kot občestvo (communio), ki se konkretno realizira v kolegialnem in subsudiarnem vodstvu vesoljne in krajevne cerkve. Zato pravi Pavel VI: »dobro organizirana družba prepušča kar največ svobode posameznikom in nižjim strukturam, ter obvezuje samo to, kar je

potrebno za skupno dobro.« Podobne misli najdemo v izjavi o verski svobodi št. 7. in past. konst. Veselje in upanje št. 86. To pomeni, da bomo v cerkveni zakonodaji imeli poleg splošnega prava, ki bo obsegalo le **osnove in bistvene principe**, še **partikularno pravo delnih cerkva**, ki bo veliko bolj konkretno, saj bo izhajalo iz dejanskih razmer v različnih okoliščinah. V tej perspektivi bodo škofovske konference, sinode, duhovniški, pastoralni in župnijski sveti dobivali vedno bolj na pomembnosti in soodločanju. Cerkev kot *communio* odpira široka vrata **pravnemu pluralizmu**. V bistvu gre za decentralizacijo v vertikalni komponenti — ki pa je centralizacija v Kristusu — in za decentralizacijo v horizontalni komponenti: kolegialnost škofov, odprtost do božjega ljudstva, do drugih cerkva in sveta nasploh, itd.

5. **Ekumensko prizadevanje** do ločenih bratov v duhu ljubezni in spoštovanja evangeljske(!) resnice. Po besedah papeža Janeza XXIII. naj bi iskali najprej to kar nas združuje. Tudi v tej perspektivi moramo krščanske skupnosti gledati ne z vidika njihovega odnosa do katoliške cerkve, temveč kakšen odnos imajo do Boga in njegovega Sina Kristusa. V tem pogledu je bilo že veliko storjenega (Ekumenski direktoriji in druge norme, ki imajo pastoralne dejavnosti z vidika ekumenizma).

6. **Misijonsko poslanstvo Cerkev**; odlok o misijonski dejavnosti Cerkev pravi, da je to poslanstvo Cerkvi nekaj bistvenega in ji daje tako notranji kot zunanji dinamizem. Tega poslanstva je deležno celotno božje ljudstvo, da namreč hic et nunc širi in utrjuje božje kraljestvo na zemlji (M 1; 16). V današnjih razmerah je misijonski karakter božjega ljudstva še posebno važen in dragocen zaradi nenehnega skristijaniziranja današnje družbe.

IV. NALOGE CERKVENEGA PRAVA

1. NALOGE CERKVENEGA PRAVA, je nakazal papež Janez XXIII. v govoru, s katerim je napovedal začetek II. Vatikanskega cerkvenega zbora: »revizija cerkvenega prava naj bi bila logična in nujna posledica rimske sinode in Koncila ter njuna krona.« Dokument o duhovniški vzgoji pa pravi, da se mora bodoče cerkveno pravo ozirati na skrivnost Cerkev v duhu dogmatične konstitucije o Cerkvi (DV 16), in biti tako v zakonih kot disciplini v skladu z vse-zveličavno božjo voljo.

2. Že smo omenili, da mora cerkveno pravo izhajati iz evangeljskega principa ljubezni. Pavel VI. je v svojem govoru rimski roti poudaril, da mora bodoče cerkveno pravo »**dobiti bolj človeški karakter in postati bolj občutljivo za ljubezen**« (Pavel VI. 29. 1. 1972). Na ta način bo tudi kazensko pravo spremenilo svojo vsebino, bolj se bo naslanjalo na zaupanje; kazni, kolikor jih bo še ostalo, bodo imele pozitivni značaj — kot zadnje sredstvo bodo pomagale k poboljšanju (ne maščevalnost), odpravljene bodo kazni »ex informata conscientia« itd.; skratka tudi v kazenskem cerkvenem pravu mora veljati princip Janeza XXIII, da Cerkev ne bo vzela v roke biča, da bi kaznovala, temveč se bo raje posluževala po zgledu svojega Ustanovitelja usmiljenja in dobrohotnosti.

3. V formulaciji, interpretaciji in aplikaciji mora dosledno upoštevati pastoralni vidik II. Vatikanskega zbora, ki ga je globoko vtisnil tako v

vertikalno kot horizontalno komponento Cerkve. »Cerkveno pravo je po svoji naravi pastoralnega značaja, je pravo vidne in nadnaravne družbe, ki raste organsko po božji besedi in zakramentih ter ima za cilj pomagati posamezniku in skupnosti do zveličanja. Zato je cerkveno pravo po svojem bistvu sveto in po Kristusovi volji hierarhično. Vse se vključuje v zveličavno poslanstvo Cerkve, katero ji je zaupal Kristus. Zato moramo reči, da je pravo Kristusove Cerkve po svoji naravi pastoralno, da je munus apostolicum in konstitutivni element svete Cerkve« (Pavel VI. 8. 2. 1973). Pravo naj bi torej omogočalo urejeno življenje in delovanje skupnosti vernikov; kjer se pojavijo konflikti in nesoglasja, tam bo pravo skušalo uskladiti različne interese posameznikov, oziroma postavilo bo interes posameznika do skupnosti in obratno. Vsakemu posamezniku v Cerkvi naj bi zagotovilo prostor, v katerem bo nemoteno od skupnosti izpovedoval vero. Cerkveno pravo je torej inkarnirano v pastoralni dejavnosti Cerkve. Če je kdaj prišlo med njima do konfliktov, je bilo to znamenje, da je zakon ostal mrtva črka, da ni bil več funkcionalen, skratka, da je kot mrtva črka ubijal duha. Čaka še težka naloga, da bo pravo II. Vatikanskega zbora dobilo resnično pastoralno vsebino in cilje. Le tako ne bo mogoče podvomiti v dinamizem in učinkovito delovanje institucij, ki jih je Vatikanski koncil ponovno odkril, oziroma uvedel in ki so danes nujno potrebne za uspešno in koordinirano pastoralno dejavnost Cerkve; naj navedem samo nekatere nove oziroma reformirane institucije v okviru krajeвне in vesoljne Cerkve: **škofijska kurija**, za katero pravi dekret o službi škofov, št. 27, da mora biti tako urejena, da bo pripravno orodje škofu ne le pri upravi škofije, ampak tudi pri opravljanju apostolskega dela; **škofovi vikarji**, katerim je zaupano neko področje pastoralnega dela in skrbi; **duhovniški svet**, ki pomaga škofu pri vodstvu škofije; **pastoralni svet**, ki naj raziskuje, pretresa in dela praktične zaključke glede pastoralnega dela v škofiji; **škofovske konference**, naj pospešujejo večji blagor, ki ga ljudem nudi Cerkev, posebno še z oblikami in načini apostolata, ki so ustrezno prilagojeni sodobnim potrebam; ustanovitev **cerkvenih provinc in cerkvenih pokrajin** naj bi prispevalo k potrebam apostolata in za dobro duš; **sinode in partikularni koncili**, naj bi prispevali k skupni blaginji delnih Cerkva in vesoljne Cerkve, da bi bilo bolje in učinkoviteje ter ustrezno sodobnim razmeram poskrbljeno za rast vere (§ 36).

4. Izhajati mora tudi iz **teologije božjega ljudstva, laikata**, ki jo je Koncil ponovno odkril in ovrednotil kot konstitutivni element Kristusove Cerkve. Zato lahko poglavje o laikih v dogmatični konst. o Cerkvi imenujemo Magna carta, pravic in dolžnosti laikov v Cerkvi, ki jo bo moralo bodoče pravo upoštevati.* Po besedah Vatikanskega koncila »Cerkev nikoli ne more biti brez laiškega apostolata, do katerega imajo verniki pravico in dolžnost (L 1, 3). To je znamenje, da bo bodoče pravo veliko bolj globalno obravnavalo pravice in dolžnosti laikov kot dosedanji kodeks, ki je z laiki opravil v enem oziroma dveh kan. 682 in 683. Današnja doba je dokaz, da verniki ne poznajo samo prava, temveč živijo mimo njega, nimajo interesa, da bi se z njim seznanili, da bi ga vzeli resno, nanj gledajo

* Ne gre za odstopanje duhovniških dejavnosti, temveč za uveljavitev pravic in dolžnosti na temeljih božjega prava.

kot na neko breme, zahtevo. Bodoče cerkveno pravo bo moralo najti **resonanco v življenju vernikov**, to pa bo mogoče, le če bo v službi človeku-verniku.* Zato bo tudi v tej smeri potrebna temeljita vzgoja najprej duhovnikov potem pa vernikov, da cerkveni zakon ne obvezuje samo formalno, temveč notranje, kar je njegova edinstvena odlika in veličina. Ko govorimo o cerkvenem pravu v odnosu do laikov, pa je treba omeniti še eno bistveno karakteristiko sodobnega cerkvenega prava: namreč **enakost vseh pred zakonom**, tako hierarhije kot laikov, da zakon obvezuje tako navzgor kot navzdol (Pavel VI, 22. 4. 1968). Do sedaj je bil zakonodajalec v cerkvenem pravu izvzet od zakona, pravno namreč, ne pa moralno —. Za učinkovitost cerkvene zakonodaje je nujna enakost oziroma medsebojna odvisnost. »Cerkveni Kodeks naj ne odraža samo pravičnost, temveč naj tudi modro odraža enakost vseh, ki je sad ljubezni. V tem smislu je pravo odlična šola pravičnosti,« pravi Pavel VI v govoru Rimski roti 9. 2. 1973.

5. Zakramentalnemu življenju Cerkve je potrebno dati **socialno dimenzijo**, ki izključuje vsak individualizem in egocentričnost. Cerkev je namreč skupnost v kateri drug drugega posvečujemo in skupno hodimo po poti očiščenja. Zato svetost posameznikov koristi in posvečuje tudi skupnost in obratno. Naj na tem mestu omenim prenovljene obrednike za vse zakramente (manjka nam še samo za spoved, v latinščini je že izšel). V splošnih navodilih je omenjena med drugim tudi socialna dimenzija posameznih zakramentov.

6. Nadalje bo moralo pravo upoštevati **napredek in izsledke svetih znanosti** in biti tesno povezano z drugimi **profanimi znanostmi**, ki pomagajo boljšemu umevanju in razumevanju družbe in človeka, ter okoliščin, ki pogojujejo njuno življenje. Odveč bi bilo govoriti o nujnosti povezave med pravom in sv. pismom, teologijo, moraliko itd. Cerkveni kanoni naj bi bili njihovi praktični zaključki. »Vsak kanonist mora biti najprej teolog« pravi papež Pavel VI. V tem govoru se sklicuje na izsledke profanih znanosti, posebej omenja sociologijo in psihologijo, ki jih je potrebno skrbno proučiti in upoštevati tudi v cerkveni zakonodaji. K tej interrelaciji med pravom, svetimi vedami in profanimi znanostmi spada tudi odprtost cerkvenega prava do nadaljnjega razvoja in sprememb v svetu. Sedanje pravo je statičnega značaja. »Zatisnili si bomo ušesa pred vsako željo po kakršni koli neveljavni razlagi sedanjega prava,« je zatrdil papež Benedikt XV ob razglasitvi sedanjega cerkvenega Kodeksa leta 1917.

7. Sodobno cerkveno pravo ne bo smelo iti preko **pluralizma** tako na verskem polju kot na področju družbe. Tukaj bo moralo pokazati razumevajočo dobrohotnost Janeza XXIII. in širokost Pavla VI!

8. **Napredek tehnike** in drugih **sredstev medsebojnega obveščanja** mora najti svoj odmev tudi v sodobnem pravu; družbo in družino pa mora pojmovati kot **dinamično-industrijsko** in ne statično-ruralno.

9. Pokazati mora veliko razumevanja in spoštovanja do razlik v tradiciji, navad in običajev ter razlik v mentaliteti posameznih narodov. *Unitas in necessarii caritas in omnibus*, pravi Pavel VI. Naj bi ne bilo več do podrobnosti univerzalno, kot je to zapisal za sedanji Kodeks eden izmed

* Novi Zakonik cerkvenega prava naj bi v resnici postal zakonik božjega ljudstva, ne pa določene kategorije ljudi.

najuglednejših sodelavcev, kardinal P. Gasparri: Quod non est in Codice, non est in mundo».

10. Kot zadnjo nalogo sodobnega cerkvenega prava naj omenim, da mora **posodobiti pravno terminologijo** in pravni jezik narediti vsakemu razumljivega.

Naj zaključim z besedami papeža Pavla VI.: »V vseh zakonih cerkvenega prava se mora odražati ljubezen in krotkost Jezusa Kristusa, ki sta vedno bili zlati in trajni pravili Kristusove Cerkve.«

LITERATURA

Viri:

Pavel VI., govor sodnikom Rimske rote, 28. 1. 1972.

Pavel VI., govor sodnikom Rimske rote, 9. 2. 1973.

Pavel VI., govor ob priliki II. mednarodnega kongresa cerkvenega prava, 17. 9. 1973.

Avtorji:

AA. VV. Legge e Vangelo, Brescia 1972.

Ingo Hermann, Braucht die Kirche ein Recht, Düsseldorf 1970.

Johannes Neumann, Das Kirchenrecht — Chance und Versuchung, Graz 1972.

Kaiser-Fischer, Potere di ordine e di giurisdizione, Roma 1971.

Congar Yves M., Peut-on définir l'Eglise? Paris 1963.

Vitale Antonio, Sacramenti e diritto, Roma 1967.

Varela A. R. — Corecco E., Riflessioni per una teologia del diritto canonico. Milano 1970.

Relazioni del IV. congresso canonistico-pastorale, Bologna 1972.

Communicationes 2 (1970) I.

Povzetek

PERSPEKTIVE IN NALOGE SODOBNEGA CERKVENEGA PRAVA

Viktor Papež

Kontestacija cerkvenega prava je danes že kar splošen pojav. Vendar gre tukaj bolj za odklanjanje nefunkcionalnosti in sterilnosti predpisov, kajti upravičenost pravne ureditve cerkvenih institucij ima svoj temelj v kristološki osnovi, kerigmatični-zakramentalni-hierarhični osnovi, izhaja pa tudi iz ekleziologije II. Vatkanskega cerkvenega zbora.

Tudi cerkveno pravo mora upoštevati primarnost Kristusovega delovanja v Cerkvi. Avtoriteto mora pojmovati kot službo ljubezni in ohraniti spoštovanje do človeške osebe. Pravo v cerkvi bo moralo upoštevati tudi karizme, ki se v njej javljajo, postati mora pastoralno učinkovito in upoštevati principe Vatikana II. z ozirom na teologijo laikata. Vsak pravnik mora biti najprej teolog, ki bo istočasno upošteval psihološke in sociološke vidike. Posodobljanje pravne terminologije bo le naravna posledica prenove cerkvenega prava »v katerem se mora odražati ljubezen in krotkost Jezusa Kristusa« (Pavel VI).

Zusammenfassung

DIE PERSPEKTIVEN UND AUFGABEN DES HEUTIGEN KIRCHENRECHTES

Viktor Papež

Die Kontestation des Kirchenrechtes ist heute schon eine allgemeine Erscheinung. Trotzdem handelt es sich hier mehr darum, nichtfunktionale und sterile Vorschriften abzulehnen, dene die Berechtigung der rechtlichen Einrichtungen kirchlicher Institutionen ist auf der cristologischen, auf der kerigmatischensakramental-hierarchischen Basis gegründet, geht aber auch aus der Ecclesiologie des II. vatikanischen Konzils hervor.

Auch das Kirchenrecht muss die Priorität des Einwirkens Christi in der Kirche einbeziehen. Es muss die Autorität als Liebesdienst verstehen und Achtung vor der menschlichen Person bewahren. Das Recht in der Kirche wird auch die Charismen, die in ihr vorkommen, berücksichtigen müssen, es muss pastoral wirkungsvoll werden und die Prinzipien des II. vatikanischen Konzils in Bezug auf die Theologie des Laikates berücksichtigen. Jeder Jurist muss vor allem Theologe sein, welcher die psychologischen und soziologischen Gesichtspunkte gleichzeitig berücksichtigen wird. Eine zeitgemässe Angleichung der Rechtsterminologie wird nur natürliche Folge der Erneuerung des Kirchenrechtes sein, »in welchem die Liebe und Sanftmut Jesu Christi widerstrahlen muss« (Paulus VI).

Sv. Tomaž Akvinski, »doctor eucharisticus«

(Predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu A., 3. 7. 1957)

Anton Strle

V »mašnem letu«, kakor so letošnje cerkveno leto imenovali naši ordinariji, je primerno, da današnjega slavljenca pogledamo s tiste strani, ki ga približuje temu, čemur so letos bolj izrazito posvečene misli in prizadevanja duhovnikov, vernikov in med njimi tudi nas samih: sv. Tomaž — »doctor eucharisticus«.

Sv. Tomaža Akvinskega so sholastični teologi prvotno največkrat imenovali »doctor communis seu universalis«, in sicer zaradi lastnosti, ki ga usposablja za učitelja vseh in v vseh stvareh. Bili so veliki sholastiki, ki v tem ali onem Akvinca dosegajo ali ga v posameznostih, npr. subtilnosti, celo prekašajo, a njegove genialne miselne univerzalnosti, jasnosti in arhitektonske moči ni dosegel nihče.

— Odkar je bil sv. Tomaž l. 1323 kanoniziran, se je vedno bolj uveljavljalo ime »doctor angelicus«, s čimer so hoteli hkrati označiti njegovo čisto, Bogu posvečeno življenje in veliko silo njegovega razuma. Tako ga je nazval tudi papež sv. Pij V., ko je kot prvemu poleg prejšnjih 4 zahodnih cerkvenih učiteljev tudi njemu dal častni naslov cerkvenega učitelja. Odlej je izšlo okoli 30 dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki sv. Tomaža nazivajo »doctor angelicus«, ko priporočajo oziroma ukazujejo študij njegovih del. Oba naslova, »doctor communis« in »doctor angelicus«, je povzel tudi Pij XI, v okrožnici »Studiorum ducem« ob 600-letnici kanonizacije sv. Tomaža. »Skupni učitelj«, pravi Pij XI., »je sv. Tomaž zato, ker je Cerkev njegov nauk sprejela tako rekoč za svojega«. Dostavil pa je papež v isti okrožnici s poudarkom tudi naslov »doctor eucharisticus«, kakor so Akvinca nazivali večkrat tudi že njegovi sodobniki.¹

Zakaj je sv. Tomaža mogoče imenovati evharističnega učitelja?

Videli bomo, da zato, ker je življenje, nauk in delo sv. učitelja v zelo ozki zvezi s presv. evharistijo. Iz evharističnih studencev, iz evharistične daritve je zajemal za svojo rast v svetništvo, v tako veliko svetništvo, da je mogel vzhodnjak kardinal Bessarion reči: Akvinec je največji učenjak med svetniki in največji svetnik med učenjaki.² Evharistija zavzema v teologiji sv. Tomaža eno izmed najbolj važnih in osrednjih mest in v nekem pogledu sploh osrednje mesto. Sv. evharistija, substancialno med nami bivajoči učlovečeni Bog in Odrešenik, razširitev enkratne, absolutne zveličavne kalvarijske daritve v vsakokratni čas in prostor, to je Akvinca tako prevzemalo v vse globine njegovega bitja, da je svoje spoznanje o evha-

¹ Prim. P. Walz, Thomas d'Aquin, v: DThC XV (1946) 629 s.

² Prim. M. Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin, München 1924, 7.

ristiji in čustvovanje ob njej mogel preliti v mojstrovino, o kateri bi z večjo pravico kakor Horac o svojih pesnitvah mogel reči: »Exegi monument' aere perennius«. Na kratko lahko rečemo: **Sv. Tomaž je svetnik, teolog in pesnik sv. evharistije.** Tri velike razloge torej imamo, da sv. Tomažu pridevamo častni naslov »doctor eucharisticus«. In to troje si sedaj ogledjmo. Prej pa še pripomnimo, da sv. Tomaž ne gleda evharistije nekako abstraktno, brez tesne zveze z njenim daritvenim značajem: evharistija mu je v duhu velikih cerkvenih očetov kalvarijska daritev v zakramentalnih znamenjih kruha in vina ali, z drugimi besedami, zakrament kalvarijske daritve.³ Tudi ko Tomaž moli: »Adoro te devote, latens Deitas,« ne pozabi pristaviti: »O memoriale mortis Domini«. Prav takšno celostno gledanje na sv. evharistijo je moglo vtisniti osebnosti in delu sv. Tomaža tako izrazite poteze, da ga bolj kakor kogarkoli moremo imenovati evharističnega učitelja.

I. Tomaž Akvinski — evharistični svetnik

Sv. Tomaža so starši že s petim letom njegove starosti dali v vzgojo benediktinskim menihom na gori Monte Cassino, verjetno kot oblata.⁴ Vse kaže, da je Tomaž redovniški poklic takoj vzljubil. Najbrž bi bil za vedno ostal pri benediktincih, ako bi jih cesar Friderik II. ne pregnal in njihov samostan spremenil v trdnjavo. Življenjepisci poročajo, da je Tomaž že s petimi leti začudenim menihom stavil vprašanje: »Quid est Deus?« Morda je bilo to takoj potem, ko je slišal brati redovno pravilo, ki pravi, da je treba vedno in povsod »resnično iskati Boga« (Reg. 58) in mu »služiti s tistimi darovi, ki nam jih je podelil« (Prolog). Benediktinsko pravilo pravi v predgovoru, da je pogoj za redovniški poklic »hoteti služiti pravemu Kralju, Kristusu Gospodu, ko smo se odpovedali lastni volji«, in naprej: da »nobeni stvari ne smemo dati prednost pred ljubeznijo do Kristusa« (c. 4, 21).⁵ In vse to je povzeto v »opus Dei«, v liturgijo in zlasti njen višek, evharistično daritev. Skoraj 9 let je sv. Tomaž preživel v miru cassinskih višav, kjer se je dan za dnem mirno in dostojanstveno, v resnobni, a veličastni lepoti opravljala sv. liturgija, ki je vrhunec vselej dosegla v sv. maši. Tomaževa mlada, za vse lepo in plemenito in vzvišeno izredno sprejemljiva duša je vse to srkala vase z ljubeznijo in navdušenjem.

Za vedno je sv. Tomaž ohranil ljubezen do liturgije in do evharistične daritve. Učenjak, ki se je morda kdaj zdelo, da pri njem poleg velikanškega razuma čustvo sploh ne najde mesta, si ni mogel kaj, da ne bi bil mnogokrat do solza ganjen pri opravljanju najsv. daritve in pri molitvi oficija. Grabmann pravi dobesedno: »Duhovno življenje sv. Tomaža kaže jasno evharistično potezo in ga ne moremo razumeti v njegovih najbolj notranjih globinah brez odnosa do najsv. zakramenta. Tu se izraža posebno duhovniška osnovna poteza vsega njegovega bistva. V izjavah prič pri kanonizacijskem procesu slišimo vedno znova o goreči pobožnosti, s ka-

³ Prim. M. Schmaus, Kat. Dogmatik IV/1, München 1952²⁻⁴, 185.

⁴ Grabmann, n. d. 76.

⁵ Prim. D. C. Marmion-B. Spiegel, Christus unser Ideal, Paderborn 1929, IX—XI in 1—10.

tero je svetnik v zgodnji jutranji uri opravljal daritev sv. maše in za zahvalo prisostvoval še drugi sv. daritvi. Ne vemo, kdaj in kje je Tomaž prejel mašniško posvečenje, a ohranila so se nam zgodovinska poročila o gorečnosti in pobožnosti, s katero je izvrševal to najbolj vzvišeno dejanje duhovniške službe in o gorečnosti, s katero je opravljal zahvalo po sv. maši. Vsakdanja mašna daritev je bila zanj neprestana pobuda k notranji čistosti in popolnosti. Kako resno je jemal besede, ki jih je zapisal⁶ o duhovnikovi dolžnosti, ki priteka iz opravljanja evharistične daritve, o dolžnosti teženja po višji stopnji etične čistosti in svetosti: »Z duhovniškim posvečenjem,« pravi dobesedno sv. Tomaž, »je človek usposobljen in določen za najvzvišenejša opravila, s katerimi služi Kristusu samemu v oltarnem zakramentu. Zato se za duhovnika zahteva višja notranja svetost kakor za redovnike, ki niso duhovniki.«⁷

Življenjepisci pravijo, da je duševno in duhovno življenje sv. Tomaža za vselej ohranilo benediktinske poteze. V zvezi s tem pa tudi poteze, ki so v ozkem odnosu do liturgije in sv. evharistije. Zadnji mesec je Tomaž tudi našel zatočišče v okrilju benediktinskega reda, pri cistercijancih v Fosanuova pri Neaplju, kjer je spokojno umrl 7. marca 1274, star 48 let. Povsod naletimo pri sv. Tomažu na tisti Benediktov izraziti smisel za pravo mero, duha milobe in miru, izvirajočega iz urejenosti, smisel za lepoto somernosti, za harmonijo in za trezno pretehtanost na vse strani. Miroljubnost, blagost, krotkost, ponižnost — to so pri sv. Tomažu zelo izrazite kreposti. To dobro ve tudi pesnik **Dante**, ko ga v svoji Božanski komediji imenuje »buon fra Tommaso«.⁸ — Akvinec je stopil v red, katerega geslo je »veritas«, a do konca je v njem snoval tudi še program očeta zahodnega menišтва — »pax«.⁹ Ostrih, žaljivih besed tudi pri najhujših kontroverzah in disputacijah nikoli ni uporabljal. Pri neki disputaciji v Parizu so ga silovito napadali ne le frančiškanski teologi, marveč tudi redovni sobratje; bil je docela osamljen. Šlo je za tisto, kar se nam danes zdi nekaj samo po sebi umevnega, a je tedaj bilo skoraj nezaslišana novost. Tomaž je zagovarjal nasproti platonskemu pojmovanju »unitatem formae in corpore humano«. In sicer tako mirno in stvarno, da je pozneje celo njegov najhujši tekmeč, **Janez Peckham**, ki je pri disputaciji Akvinca napadal tudi z žaljivimi besedami, moral izraziti občudovanje nad Tomaževimi ponižnimi in ljubeznivimi odgovori na vse napade in žalitve, tako da ga isti Peckham imenuje »doctor humilis«. V svoji preprostosti in odkritosrčnosti je Tomaž sam nekoč mogel priznati svojemu neločljivemu prijatelju in spremljevalcu Reginaldu de Piperno, da se mu pri uspehih v znanosti ali pri disputacijah nikoli ni vzbudila samovšečnost in nečimrnost, in če se je za trenutek hotela, jo je mogel takoj premagati.¹⁰

Grabmann je napisal o duhovnem liku angelskega učitelja lepo delo in ponovno poudarja, da so zgoraj omenjene poteze, ki smo jih označili kot benediktinske, v zvezi s Tomaževo evharistično pobožnostjo, tako da bi jih mogli imenovati evharistične poteze. Podobno trdijo drugi življe-

⁶ Sv. Tomaž, Summa theol. 2—2 q. 184 a. 8.

⁷ Grabmann, n. d. 70 s.

⁸ Dante Alighieri, La divina comedia, Paradiso X.

⁹ Grabmann, n. d. 77.

¹⁰ Grabmann, n. d. 91 s.

njepisci, npr. **Mausbach, Gilson, Maritain**. V odnosu sv. Tomaža do presv. evharistije se zlivajo v enoto tiste izrazito Tomaževe lastnosti, v katerih so povzete vse druge: sapientia, caritas, pax (modrost, ljubezen, mir). Modrosti gre za spoznanje zadnjih vzrokov, za teženje po zadnjih osnovah, za nadnaravni dar Sv. Duha, ki človeka usposablja za cognitio experimentalis Dei (izkustveno spoznanje Boga). To se je pri Akvincu uveljavljalo najbolj ob evharistiji: nihče ni tako globoko prodril v to skrivnost vere, v ta zakrament ljubezni. Iz ljubezni do Boga in bližnjega — in Tomaž je bil do bližnjega izredno ljubezniv, obziren in požrtvovalen — iz ljubezni, ki je dobivala hrano v evharistiji, in iz nadnaravne modrosti, zvezane z ljubeznijo v neločljivo enoto, pa izvira mir srca in duha, ki mu zunanji viharji ne morejo do živega.¹¹

Seveda tista blagost, krotkost in ponižnost, tiste tri značilne lastnosti — sapientia, caritas, pax, ki so na neki način s prvimi istovetne in ki so pri Tomažu tako izrazito dobivale hrano ob evharistiji in se ob njej udeleževale, pomenijo vse kaj drugega kakor pomanjkanje življenjskega poguma, nemoč in pasivnost. To je Akvinec jasno dokazal npr. že tedaj, ko je šlo za njegov poklic. Svojci bi se navsezadnje zadovoljili, če bi Tomaž, sin bogatega in imenitnega grofa, hotel iti nazaj k benediktincem, da bi pozneje postal slaven opat vplivnega in imenitnega samostana; a da bi postal član beraškega reda, tega nikoli ne. Najrajši bi ga sploh odvrnili od duhovnega poklica. A Tomaža skoraj dveletna trda in stroga internacija na gradu Roccasecca ni mogla zlomiti. In ko sta brata uporabila še ono grdo sredstvo, ko sta privedla v celico zapeljivo žensko, je Tomaž pograbil poleno in zapodil mamilo v beg, sam pa pokleknil pred križ, ki ga je zarisal na steno s prav tistim polenom. Čisto logično je združeval pobožnost do križa s pobožnostjo do sv. evharistije in nikoli ni pozabil, kaj je slišal na sv. cassinski gori: »Nobeni stvari ne smemo dati prednosti pred ljubeznijo do Kristusa.«

Tudi pozneje je bilo treba junaštva, ko je šlo za boj prvič zoper nasprotnike novonastalih beraških redov, drugič zoper latinski averoizem in tretjič zoper avguštinsko smer tistega časa. Tomaž je bil zmagovalec.¹² Ker je oblikoval svoje življenje tako intenzivno ob evharistični Kristusovi žrtvi, skoraj ni mogel biti drugačen, kakor je bil: krotak in iz srca ponižen, hkrati pa neustrašen in nepremagljiv, kadar je šlo za resnico, za krepost, za Boga.

Zanimivo je, kako je celo nekristjan, idealistični panteist **R. Eucken** opazil, da je življenjski nazor velikega Akvinca ves osredotočen na zakramente in pri njih v Kristusa v evharistiji.¹³

Zato pa je sv. Tomaž mogel na smrtni postelji, ko mu je cistercijski opat prinesel sv. popotnico, z vso iskrenostjo vzklikniti: »Prejemem te, cena mojega odrešenja! Iz ljubezni do tebe sem študiral, bedel in delal; tebe sem oznanjal in učil.«

¹¹ Grabmann, n. d., zlasti 67—70.

¹² Prim. Dr. P. G. M. Manser OP, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg i. Br. 1935, 9 s.

¹³ R. Eucken, *Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig 1926², nav. M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 1926⁶, 41 in 49.

II. TEOLOG SV. EVHARISTIJE

M. Grabmann v svoji knjigi »Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin« ugotavlja, da je sholastika s sv. Tomažem v nauku o zakramentih po dolgotrajnem in težavnem vzpenjanju dospela na vrhunec dovršenosti. Za nauk sv. Tomaža o zakramentih sta posebej značilni dve stvari: 1. Nihče pred njim ni tako jasno in lepo pokazal na **kristološko ozadje**, kristološko osnovo nauka o zakramentih: zakramenti so mu »reliquiae incarnationis« (relikvije učlovečenja), vidna in podelilna znamenja nevidne svetosti kot logična posledica in nadaljevanje vidne odrešilne navzočnosti božje Besede med nami; po zakramentih se človeštvu naklanja to, kar je bilo izvršeno zanj »per acta et passa Christi in carne«. ¹⁴ V največjem zakramentu, v sv. Rešnjem telesu, na katerega so vsi drugi zakramenti usmerjeni, pa je po besedah sv. Tomaža celo substancialno obsežena vsa skrivnost našega odrešenja. ¹⁵ Drugi važen prispevek sv. Tomaža k nauku o zakramentih je pa ta, da je metafizični **pojem instrumentalne vzročnosti apliciral** že prej v kristologiji na Kristusa, ki je »instrumentum gratiae, coniunctum divinitati«; potem pa še **na zakramente**, »instrumenta separata inanimata«; in končno na delilce zakramentov, ki so »instrumenta separata animata« odrešilnih milosti. Milosti vse izhajajo iz globin notranjega božjega življenja ter preko Kristusa in Cerkve, v kateri Kristus živi in deluje, prihajajo po zakramentih do posameznika, da ga napolnijo z deležnostjo božjega življenja in končno privedejo do blaženega življenja v presv. Trojici. — Seveda je oboje — kristološka osnova in instrumentalna vzročnost zakramentov — osnovano ter bolj ali manj jasno nakazano že v sv. pismu in potem deloma še naprej razvito pri cerkvenih očetih; a sv. Tomaž je vse to miselno poglobil in razčistil ter opredelil. Zgodovinska raziskovanja sholastičnega nauka o zakramentih, pravi Grabmann, bodo vedno določneje odkrivala veličino, ki jo je Tomaž tukaj ustvaril. ¹⁶ Tudi tukaj prihaja na dan samostojni, napredni, pristno znanstveni način svetnikovega mišljenja. ¹⁷

Akvinčev nauk o zakramentih pa doseže svoj višek ob evharistiji. To je tudi zadnji traktat, ki ga je na višku svoje dejavne moči docela končal. Ko je začel obravnavati zakrament sv. pokore in prišel do kesanja, je svetniku, ki mu je bilo treba kaj malo obžalovati iz svojega življenja, zastalo pero za vedno.

Omeniti je treba zlasti štiri stvari, ki odlikujejo nauk angelskega učitelja o evharistiji: 1. nauk o **transsubstanciaciji**, 2. nauk o evharističnih **akcidencah**, 3. o **učinkih** sv. evharistije, 4. o **centralnem mestu**, ki ga sv. evharistija kot daritev in zakrament zavzema v organizmu zakramentov in sploh v vsem krščanskem življenju. Seveda se moremo vsega tega le na kratko dotakniti.

1. Pojem in tudi beseda »**transsubstanciacija**«, to je bilo, kakor vemo, znano že pred sv. Tomažem; toda šele on je kot prvi v nauku o transsub-

¹⁴ Prim. Prolog v Tomaževo Teološko sumo, 3. del; dalje 3 q. 50 a. 1—6.

¹⁵ S. th. 3 q. 83 a. 4.

¹⁶ M. Grabmann, Einführung in die Summa der Theologie des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1928², 176 s.

¹⁷ Prim. M. Grabmann, Thomas v. Aquin, TLhK X (1938) 119.

stanciaciji uporabil globokoumno aristotelsko metafiziko bitja in nauku Cerkve v tem pogledu dal miselno trdnost, določnost in globino. Tu se je sv. Tomaž še posebno pokazal kot izrednega metafizika.

Isto velja 2. glede nauka v evharističnih **akcidencah**. Med profesorji pariške univerze se je razvnela kontroverza o težavnem vprašanju glede lokalne priučujočnosti Gospodovega telesa v evharistiji in glede podob kruha in vina. Ob najrazličnejših nasprotujočih si mnenjih so se končno zedinili, da se obrnejo na brata Tomaža, za katerega so vedeli — kakor pravi neki rokopis — da gre vsakemu vprašanju globlje do korenin in ga jasneje razloži kakor kdorkoli; njegovemu mnenju se hočejo pridružiti. Svoje mnenje je Tomaž razložil v spisu »De eucharistia«, ki pa se je zgubil oziroma ga doslej še niso našli. Življenjepisec **Viljem de Tocco** poroča, da je angelski učitelj ta spis položil na oltar, povzdignil roke h Križanemu kakor k svojemu učitelju in srčno prosil, naj mu da spoznanja, ali ni morda napisal kaj zmotnega. In sobrat, ki je Tomaža skrivaj opazoval, je zaslišal glas: »Bene de hoc meo corporis sacramento cripisti«. (Dobro si pisal o tem zakramentu mojega telesa.) Potem je Tomaž veselo predložil svoje mnenje univerzi.¹⁸

Kar zadeva 3. **učinke** sv. evharistije, je Tomaž kljub zavestni naslonitvi na sv. pismo in na cerkvene očete, zlasti na sv. Avguština, zopet na zelo izviren način pokazal, zakaj in v kakšnem smislu povzroča sv. evharistija v prejemniku, ki ne stavlja ovir, ex opere operato krepost nadnaravne ljubezni in tudi dejansko ljubezen, ki se potem udejestuje v praktičnem življenju; pokazal je, kako je evharistija temelj stanovitnosti v veri in sploh v dobrem, temelj take krščanske ljubezni do Boga in bližnjega, ki se tudi velikih žrtev ne ustraši. O tej strani Tomaževega evharističnega nauka je dobro razpravljal zlasti Jos. **Mausbach**.¹⁹

Poznavalci so že zgodaj opazili, da je sv. Tomaž pri vsem svojem navidezno tako brezosebne, skoraj bi rekli hladnem znanstvenem razpravljanju v svoji teološki Sumi kristologijo obdelal z neko posebno toplino, tako da kljub vsej dragoceni diskretnosti vendar čutimo, kako prežet je moral biti z ljubeznijo do Kristusa. In isto velja tudi za njegovo razpravljanje o sv. evharistiji, po kateri učlovečena božja Beseda nadaljuje na zemlji svojo odrešilno navzočnost in zveličavno delovanje, dokler ne pride na sodni dan med nas brez zagrinjala zakramentalnih podob. Kaj tako lepega in vsebinsko bogatega, kakor je napisal angelski učitelj o učinkih angelskega kruha, pač nikjer ne bomo našli. Kako globoko in hkrati toplo je razvil analogijo med delovanjem naravne in nadnaravne, evharistične hrane! Nekatere člene ali cele kvestije, npr. 79. v 3. delu Sume, bi mogli uporabiti z največjim pridom kar direktno za premišljevanja. In boljših pač ne bi mogli najti.²⁰

4. Še pripomba o mestu, ki ga daje sv. Tomaž presv. evharistiji v organizmu zakramentov in v sploh vsem krščanskem življenju. — **G. Gille-**

¹⁸ Prim. M. Grabmann, Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster i. Westfalen 1931, 353—355; Manser, v op. 12 n. d. 23; prim. tudi F. Jansen, Accidents eucharistiques, v: DThC V (1924) 1368—1452.

¹⁹ J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre, München 1925, 132—158.

²⁰ Prim. Grabmann, Einführung, 176 s.

man SJ je pred kratkim napisal knjigo, ki je vzbudila močno pozornost, »Le primat de la charité en théologie morale« (Primat ljubezni v moralni teologiji). Kmalu potem, l. 1954 je knjiga izšla v drugi izdaji. V njej so povzeta prav načela sv. Tomaža. Moralka se je od časa racionalističnega vpliva v teologiji v večini običajnih učbenikov tako močno oddaljila od dogmatičnih osnov in mnogokje preveč zašla v kazuistiko, da človek večkrat težko vidi, ali je to res krščanska moralka v popolnem smislu, sloneča na razodetju. Potrebno je vrniti se k sv. Tomažu in s Tomažem iti naprej; to bo prineslo moralki renesanso. Moralka sv. Tomaža je pristno krščanska moralka in v skladu z razodetjem z vso določenostjo daje krščanski ljubezni primat v vsem npravstvenem življenju. »Caritas est radix omnium virtutum«, »mater omnium virtutum«, »forma omnium virtutum«.²¹ Krščanske kreposti rastejo vse iz korenine ljubezni do Boga in zaradi Boga do bližnjega in dobivajo iz nje hraniva in so od nje podobno odvisne, kakor je človeško telo odvisno od duše. S tem pa so po gledanju sv. Tomaža vse krščanske kreposti tudi v odnosu do sv. evharistije, ki je zakrament ljubezni, »sacramentum charitatis«.²² Naša ljubezen, ki tako rekoč nosi vse krščanske kreposti, je nujno vezana na evharistijo in vsadi — kakor pravi Gilleman — ontološko potrebo po zakramentalni pomoči, ki se zahteva za naše normalno npravstveno življenje. Evharistija je podaljšanje inkarnacije in odrešenja J. Kristusa. Kristusova dejanska človeška narava ni popolna brez tega zakramentalnega vidika. Iti h Kristusu, ne da bi šli prek evharistije, ni več mogoče. Zato je za zveličanje potrebna ne le necessitate praecepti, marveč tudi medii. Tudi pogani se v smislu Tomaževih načel morejo zveličati le v zvezi s sv. evharistijo. Brez krsta želja se namreč ne zveličajo. V krstu želja pa je že vključeno duhovno obhajilo, čeprav ne duhovno obhajilo v ožjem smislu. O otrocih, ki so s krstom opravičeni, pravi sv. Tomaž: »Ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius«. »Sacramentum . . . Eucharistiae, quamvis sit posterius baptismum in perceptione, est tamen prius intentione.«²³ Za posameznika je krst prvi korak k predanosti nebeškemu Očetu, k tisti predanosti, ki se izvrši v deležnosti pri Kristusovi smrtni žrtvi — in nebesa so dopolnitev te deležnosti. Krst je že s tem usmerjen na evharistijo, v kateri je vsebovana Kristusova predanost nebeškemu Očetu. V evharistiji prihaja krst do izpolnitve svojega bistva in smisla. Dej te predanosti izvrši po Tomaževi misli pri otrocih Cerkev, odrasli ga mora izvršiti sam. Odrasli človek, ki naj se zveliča, mora prejeti sv. krst vsaj in voto, če ga ne more in re; to pa je istovetno z obuditvijo dejanja popolne ljubezni do Boga, kar je spet v zvezi s Kristusovo žrtvijo na križu in z evharistijo kot razširitvijo kalvarijske žrtve v vsakokratni zgodovinski čas in prostor. Tako vidimo, da se po Tomaževem gledanju zveličanje uresničuje vedno le v zvezi s presv. evharistijo. Vsaj ontološko, nezavestno, mora biti vsakdo, ki se hoče zveličati, v odnosu do evharistije, v zvezi z njo. Kakor mora tudi vsakdo, ki naj se zveliča, biti v neki zvezi z vidno Cerkvijo, čeprav se morda te zveze dejansko ne zaveda; ali — da navedemo drug primer —

²¹ S. Th. 1—2 q. 62 a. 4 etc.; 2—2 q. 4 a. 3; q. 24 a. 12 etc.

²² S. th. 3 q. 73 a. 3 ad 3; q. 75 a. 1; q. 78 a. 3 ad 6; q. 79 a. 1 et 4 ad 2.

²³ S. th. 3 q. 73 a. 3; q. 73 a. 5 ad 4; prim. M. Schmaus, Kath. Dogmatik IV/1³⁻⁴, 295.

kakor mora popolno kesanje, če se naj človek znova opraviči, biti v odnosu do zakramenta sv. pokore celo pri tistih, ki o tem zakramentu nič ne vedo. Če bi videli svoja moralna dejanja, zakoreninjena v ljubezni — tako razlaga Gilleman Tomaževo misel — bi se v svoji ontološki realnosti pokazala kot element evharistične žrtve, ki se od časa kalvarijske žrtve dalje na zemlji neprestano daruje, in naši dnevi z vsem, kar jih napolnjuje z delom, veseljem in trpljenjem, bi se pokazali kot priprava na evharistično daritev ali nje nadaljevanje. Globoki smisel vsakega življenja je v tem, da polagoma realizira to »mašo«, ki bo popolnoma darovana, ko nas bo smrt identificirala s Kristusom, umrlim na Kalvariji.²⁴

Sv. Tomaž ima že pri obravnavanju splošnega nauka o zakramentih globoko misel: »Christus per suam passionem initiavit ritum religionis christianae«.²⁵ Človeštvo je tedaj, ko je Kristus zanj umrl, postalo sposobno, da Boga hvali. Zato je bilo odrešeno, spravljeno z Bogom, moglo se je združiti z Bogom, ljubiti ga in s tem doseči blaženost. Zato pa sv. evharistija, v kateri je pričujoč Christus passus, po Tomažu v duhu razodetega izročila ni neko sredstvo med drugimi zveličavnimi sredstvi, marveč tisto, ki povezuje vsa druga sredstva v enoto, tisto, iz česar dobivajo svojo moč vsa zveličavna sredstva. Zato pa so vsi zakramenti usmerjeni na sv. evharistijo²⁶ kot na svoje središče in svojo bitno osnovo. In sploh vse npravstveno življenje mora biti vsaj vključeno v zvezi z evharistijo kot zakramentom ljubezni, tiste ljubezni, katere izraz naj bi npravstveno življenje bilo.

Kako važno mesto v krščanskem življenju pripisuje angelski učitelj sv. evharistiji, o tem nam priča tudi že umrli odlični moralist Jos. **Mausbach**. Svojo knjigo »Thomas von Aquin als Maister christlicher Sittenlehre« (München 1925) ima razdeljeno na pet poglavij; zadnje govori o evharistiji, v kateri dobiva ljubezen kot korenina in lik vseh krščanskih kreposti svojo nujno potrebno hranilno moč.

Omenimo 5. še Tomažev nauk o evharistiji posebej kot daritvi. — Francoski teolog A. **Gaudel** je zapisal, da je sv. Tomaž, kar zadeva evharistijo, predvsem teolog transsubstanciacije in poet oficija presv. Rešnjega telesa; da pa o daritvi sv. maše razpravlja le mimogrede. K tej trditvi Gaudel pristavlja: »Toda to, kar je (o sv. maši) dejal, na tako posrečen način povzema nauk izročila, nosi na sebi znak preciznosti in jasnosti nje-

²⁴ G. Gilleman SJ, *Le primat de la charité en théologie morale*, Paris 1954², zlasti str. 10; 17; 23; 227; 232—236.

²⁵ S. th. 3 q. 62 a. 5. Ta misel je pravzaprav tudi v tistem presenetljivem izrazu, ki ga liturgija pri sv. maši takoj po konsekraciji dodaja trpljenju: »tam beata passio«; o tem prim. A.-M. Roguet OP, *La messe, approches de mystère*, Paris 1955, 20 s.

²⁶ Evharistija je »perfectio« drugih zakramentov (3 q. 75 a. 1), »consummatio« (3 q. 63 a. 6; q. 73 a. 3), »finis omnium sacramentorum« (3 q. 63 a. 6; q. 65 a. 3; 72 a. 12 ad 3; q. 73 a. 1); v njej je vsebovana vsa skrivnost našega odrešenja in zveličanja (3 q. 83 a. 4 c et ad 3 et ad 6). — To je končno tudi razlog za tisto misel sv. Tomaža, ki je že kar praktičnega značaja: Verniki so dolžni izrečno vedeti in verovati tiste resnice, o katerih Cerkev obhaja praznik (De veritate q. 14 a. 11). — Brez duhovne deležnosti pri evharistiji zveličanje sploh ni možno (3 q. 80 a. 11). Odrasli morajo imeti sami željo po evharistiji, otroci pa morajo imeti to željo po evharistiji prek Cerkve, to je, to željo po evharistiji mora namesto in v imenu otrok imeti Cerkev (3 q. 73 a. 3; q. 79 a. 1 ad 1; q. 80 a. 1 ad 3; q. 80 a. 11).

govega genija in razen tega nudi un thème très suggestif aux théologiens qui l'ont suivi».²⁷ — V nekem oziru je Gaudelova trditev napačna: kolikor bi namreč lahko kdo sklepal, da iz del sv. Tomaža ni možno najti veliko mest in poglavij, ki osvetljujejo evharistijo prav kot daritev. Že v začetku smo omenili, da ima po gledanju sv. Tomaža evharistična Gospodova navzočnost sama na sebi odnos do daritve na križu in do zakramentalnega obnavljanja te daritve na oltarju. Drugič pa najdemo v Tomaževih delih veliko takega, kar se nanaša na sv. mašo — npr. razprava o kreposti bogoslužnosti, o daritvenih predodobah stare zaveze, o Kristusovem trpljenju in še marsikaj drugega. Tu je nekaj podobnega kakor s Tomaževim naukom o Cerkvi. O Cerkvi sv. Tomaž nima posebnega sistematičnega traktata, pa je kljub temu zapisal tako mnogo in tako globoke misli, da je mogla iziti vrsta monografij o Tomaževi ekleziologiji.²⁸ Iz nauka o bistvu daritvenega dejanja pri sv. maši je znano, koliko teorij je že nastalo. Nazadnje pa človek vidi, da je najbolj preprosto in hkrati globoko razlago podal sv. Tomaž; in je tudi najlažje združljiva s sv. pismom in pričevanjem izročila, ki tolikokrat govori o »mystica mactatio«, a z druge strani ne omenja realne maktacije. To je tista razlaga, ki jo ima kardinal **Billot** za pristno Tomaževo in ki se ji pridružuje vedno več teologov. Sprejela jo je dosti določno tudi okrožnica »Mediator Dei«,²⁹ ne da bi bil pač hotel papež odločati glede podrobnejših teoloških razlag.

Tomaževo kristologijo v novejšem času še bolj kakor nekdaj hvalijo kot mojstrovino povezave pozitivne in spekulativne teologije; **tudi v pozitivni teologiji je Tomaž velik** in razpolaga z obširnim poznanjem patristike, tudi nauka grških cerkvenih očetov, cerkvenih odločb in razvoja nauka; tako je sedaj npr. dognano, da je prvi izmed sholastikov uporabljal zelo važne odločbe kalcedonskega koncila, ki pa so pri poznejših sholastikih prišle spet v pozabo.³⁰ O enakem Tomaževem močilstvu moramo govoriti tudi pri nauku o sv. evharistiji. Glede pozitivno teološke strani ugotavljajo npr. to, da v nauku o sv. evharistiji Tomaž prvi navaja Cirila Jeruzalemskega.³¹

Ni čudno, da se je **Cerkev** za izražanje svoje verske zavesti in svojega nauka **nasproti zmotam o evharistiji še posebno zatekala k Akvincu**. Odlok za Armence, ki govori o zakramentih, je skoraj dobesedno povzet iz Tomaževih del. Tridentiski cerkveni zbor, ki se je dobro zavedal, kaj pomeni evharistija za edinstvo Cerkve in za njeno prenovitev, je veliko in natančno razpravljal o evharistiji in se v tem še posebej mnogo bolj kakor na drugih področjih verskega nauka naslonil na angelskega učitelja. Važno poglavje o transsubstanciaciji npr. je skoraj dobesedno vzeto iz 75. kvestije, 4. člen

²⁷ A. Gaudel, *Le sacrifice de la messe dans l'Eglise du IV^e siècle jusqu'à la veille de la réforme*, v: DThC X (1928) 1057.

²⁸ Npr. M. Grabmann, Y. Congar, A. Mitterer.

²⁹ Pij XII., okr. Mediator Dei, npr. n. 91: »Incruenta enim illa immolatio, qua consecrationis verbis prolatis Christus in statu victimae super altare praesens redditur...«: Denz.-Rahner 2300.

³⁰ O tem razpravlja I. Backes SJ, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zur Chalkedon*, v: Chalkedon II, 930—932.

³¹ Prim. E. Mangenot, *Eucharistie*, v: DThC V (1924) 1305.

3. dela Sume.³² Tomaževi Sumi je bila na koncilu celo izkazana izredna čast s tem, da je ves čas zborovanja kot edina knjiga ležala na oltarju poleg sv. pisma.

Tudi novejši dokumenti cerkvenega učiteljstva, nanašajoči se na evharistijo, na sv. mašo ali sploh na liturgijo, se spet in spet sklicujejo na sv. Tomaža, ali pa črpajo iz virov, ki za njimi stoji angelski in evharistični učitelj.³³

Res so bili tudi nekateri drugi sholastiki v nauku o sv. evharistiji veliki, npr. Tomažev učitelj sv. Albert Veliki, in morda še večji Tomažev svetniški prijatelj serafski učitelj sv. Bonaventura. Vendar pa sv. Tomaža ne doseže nihče. Zato pa tudi nihče tako ne zasluži naslova »evharistični učitelj«, kakor ga zasluži sv. Tomaž Akvinski.

Je pa še nadaljni razlog, zakaj ga moremo imenovati »doctor eucharisticus«. Je namreč tudi pesnik presv. evharistije.

III. PESNIK SV. EVHARISTIJE

Papež Urban IV. je l. 1264 vpeljal praznik presv. Rešnjega Telesa. Sv. Tomažu je naročil, naj sestavi posebej oficij in mašo. Nedvomno je bila papežu znana Tomaževa pobožnost do sv. evharistije; drugače bi se nanj ne obrnil. Pripovedujejo, da je isto naročilo dobil tudi veliki Tomažev prijatelj sv. Bonaventura, ki je tudi bil svetla luč učenosti in pobožnosti, zlasti pobožnosti do sv. evharistije; ko pa je sv. Bonaventura prebral Tomažev izdelek, ga je lepota Tomaževega dela tako očarala, da je svoj rokopis pri priči sežgal. — Rajnaldo, brat sv. Tomaža, je bil dober italijanski lirik.³⁴ Nekaj pesniške iskre je bilo torej pri Akvincu že v rodu. In sv. Tomaž se je izkazal tukaj tudi kot pesnik velikega formata.

Navedimo nekatere sodbe o vsebinskem bogastvu ter lepoti oficija in himen, zlasti sodbe o sekvenci »Lauda Sion«.

»V primeri z oficijem sv. Rešnjega telesa,« je dejal dominikanec J. Colonna, »ne molimo in ne pojemo v sv. Cerkvi nobenega bolj pobožnega oficija.« Škof Joh. Theodor Laurent trdi: »Eno od najkoristnejših pisateljskih del sv. Tomaža, ob katerem se še danes Cerkev poživlja, so duhovne dnevnicke o presv. zakramentu... Ne le da so od njega izbrani psalmi in antifone, lekcije in responzorji polni najlepših odnosov do oltarne skrivnosti, marveč tudi himne, ki so njegova stvaritev..., so polne zanosa in pobožnosti — dragoceni biseri v zakladnici Cerkve.«³⁵

P. Pius Parsch pravi: »Liturgija praznika presv. Rešnjega telesa je nesporno klasično delo cerkvene molitvene umetnosti in spada k najlepšemu in najdovršenejšemu, kar vsebuje brevir in misal. Oficij presv. Rešnjega telesa je kakor umetno gojen lepotni vrt (medtem ko so oficiji starejših praznikov kakor veličastni samorasli parki). Ta oficij je dovršena umetnina; pri maši in pri urnih molitvah bomo odkrili vedno nove lepote v zgradbi. Vse himne so priče visoke pesniške nadarjenosti Akvinčeve.«³⁶

³² Prim. L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis* I, Romae 1900³, 311.

³³ Prim. Leon XIII., okr. *Caritate Christi*, z dne 28. 5. 1902; Pij XII., okr. *Mediator Dei*, z dne 20. 11. 1947.

³⁴ M. Grabmann, Thomas A., v: *LThK* X (1938) 112.

³⁵ Nav. N. Gühr, *Das hl. Messopfer*, Freiburg i. Br. 19027-8, 428 s.

³⁶ P. Parsch, *Das Jahr des Heiles* III, Klosterneuburg 1932¹⁰, 26 s.

— Znani zbiralec in raziskovalec cerkvenega latinskega pesništva G. Maria **Dreves** govori o »neminljivih himnah« in o »nesmrtni sekvenci« sv. Tomaža.³⁷ — Francoski književnik-leposlovec Remy de **Gourmont**, ki niti malo nima razloga za pristranost, meni celo, da je Tomaž največji latinski poet srednjega veka.

In naj pri tem ne pozabimo, da so si danes strokovnjaki glede visoke vrednosti latinskega cerkvenega pesništva vsi edini: postaviti ga smemo ob stran najbolj hvaljenim liričnim pesnitvam starega in novega časa.³⁸

Gourmontu se zdi za Tomaževo poezijo stilno karatkeristična zlasti himna »Pange lingua« in je ob njej zapisal: »Sv. Tomaž je vedno enak genij in njegova genialnost je predvsem v moči in jasnosti, gotovosti in točnosti. Vse, kar hoče povedati, pove, in to s takim besednim zvokom, da dvom prestrašen zbeži.«³⁹ Saj takšne lastnosti, ki napravijo, da dvom prestrašen zbeži, so značilne tudi za vse Tomaževo filozofsko in teološko delo. In E. Gilson, ki Gourmonta v svoji knjigi o tomizmu navaja, se mu brez pridržka pridružuje.

Nekateri torej sodijo, da sv. Tomaž s svojimi evharističnimi slavospevi stoji pred nami kot največji mojster latinskega cerkvenega pesništva. Večina seveda daje v leposlovnem oziru prednost **Adamu a S. Victore**, katerega npr. dr. J. **Neale** označuje kot »največjega latinskega pesnika, ne le srednjega veka, marveč vseh časov«.⁴⁰ — Odlični poznavalec svetovne literature **Baumgartner** je zapisal: »Če so nekateri častilci Akvinca razglasili za sploh največjega pesniškega genija, je to pač nekoliko preveč rečeno. Vsekakor pa zasluži občudovanje in je treba imeti za izraz čvrstega duhovnega zdravja in harmonične izobrazbe srednjega veka to, da je njegov največji teolog in filozof imel dovolj poetičnega čuta in umetniške jezikovne moči, da je rimski misal in brevir obogatil z enim od njegovih najlepših prazniških oficijev. Lekcije oficija prikazujejo novozavežno podlago in patristično izročilo prazniške skrivnosti ne le z jasno bistrostjo, marveč tudi z očarljivo toplino; psalmi in antifone osvetlujejo skrivnost s starozavežno tipiko; prekrasne himne, polne plamenečega navdušenja, končno povezujejo vse one elemente z nebeškim čudom zakramentalne navzočnosti Jezusa Kristusa, ki zmagoslavno stopa skozi vso svetovno in človeško zgodovino in kaže — spet v predpodobi — na radost večne blaženosti. Vsaka izmed teh himen je zase biser lirične poezije. Svojo polno vrednost pa vendarle najdejo šele v presijajnem vencu prazniške liturgične molitve, v katerem je našla vsa radost, vsa pobožnost, vsa ljubezen, vse prekipjavajoče veselje praznika presv. Rešnjega telesa svoj adekvatni pesniški izraz. Tu veje isti duh, ki je ustvaril srednjeveške katedrale... Veličastna je himna *Lauda Sion*, ki izraža polno radovanje praznika presv. Rešnjega telesa, predokus večnega Kristusovega zmagoslavja v nebesih.«⁴¹

³⁷ G. M. Dreves-Cl. Blume, *Ein Jahrhundert lateinischer Hymnendichtung I*, Leipzig—Reisland 1909, 356.

³⁸ Glej Dr. A. Schulte, *Hymnen des Breviers*, Paderborn 1920, 13.

³⁹ Remy de Gourmont, *Le Latin mystique*, Paris 1913, 274 s, nav. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1927³, 310.

⁴⁰ Dreves-Blume, n. d. 257.

⁴¹ Baumgartner SJ, *Weltliteratur IV*, 456, nav. N. Gühr, *Messopfer* (gl. op. 35), 428.

Različni ocenjevalci Akvinčeve evharistične poezije opozarjajo eden na te, drugi spet na druge posameznosti kot na posebne lepote dragulje. Gourmontu, kakor smo slišali zgoraj, se zdi posebno karakteristična himna *Pange lingua*, katere konec tolikokrat poje Cerkev po vsem svetu: »*Tantum ergo sacramentum veneremur cernui*«, ki pa njegova lepota nikoli ne obledi. — Pesnik **Santolius** je spet posebno strmel nad monumentalnimi verzmi »*Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in premium*« iz himne »*Verbum supernum prodiens*«; dejal je, da bi rad dal vsa svoja dela za to, da bi se smel imenovati avtorja teh štirih verzov.⁴²

Premnogi pa se zlasti ne morejo načuditi sekvenci *Lauda Sion*, kjer se miselna zgoščenost in vsebinsko bogastvo, globina in točnost ter jasnost zlivajo v harmonično enoto skupaj s čisto, toplo liriko, katere zanos se posebej uveljavlja v začetku in na koncu. Če bi to evharistično sekvenco začeli miselno, vsebinsko analizirati, bi videli, da je to nedosegljivo jedrnat in logično zgrajen traktat pravzaprav vsega nauka o evharistiji: o njeni ustanovitvi, vzvišenosti, bistvu, namenu, učinkih; o transsubstanciaciji in akcidencah, o najvažnejših starozaveznih predodobah, skratka o vsem, kar mora obsegati dogmatični traktat o evharistiji kot daritvi in zakramentu. M. **Scheeben** je o Tomaževi *Summa contra gentiles* dejal: »V nobenem človeškem delu s tako majhnim obsegom ni položena taka polnost idej.«⁴³ Enako ali pa še bolj bi mogli to reči o *Lauda Sion*. Tudi tu čutimo tisto »kraljevsko konciznost, ki ji ni mogoče ničesar dodati in ničesar odvzeti,« kakor to pravi Y. **Congar**.⁴⁴

»V tem slavospevu,« pravi N. **Gihhr**, »razodeva sv. Tomaž globoko spoznanje keruba, združeno s plamenečo ljubeznijo serafa. S prav tako veliko jasnostjo in miselno ostrino kakor s toploto čustva odkriva nedoumljivo bogastvo, lepoto in sladkost evharistije, s katero imamo nebesa v tej solzni dolini.«⁴⁵ P. **Faber** je dejal, da *Lauda Sion* spada, k tistim »skoraj nadnaravnim himnam Cerkve, v katerih se natančnost dogme združuje z ljubkostjo in blagoglasnostjo, ki sta bolj podobna odmevu iz nebes kakor pa zgolj zemeljski poeziji.«⁴⁶ — Za obliko in metriko se je sv. Tomaž pri *Lauda Sion* naslonil na zgled pri velikem mojstru cerkvene latinske poezije Adamu od sv. Viktorja, ki je živel v stoletju pred njim. *Lauda Sion* ima 12 kitic, ki imajo najprej po 6 verzov, predzadnja 8 in zadnja 10. Proti koncu se torej število verzov v kiticah pomnoži, kopičijo pa se tudi rime in pesniška sredstva, izražajoča čustveno stopnjevanje in višek slavospeva. Pri Adamu od sv. Viktorja najdemo več himen, ki so po obliki in metrumu enake; zlasti je bila himni *Lauda Sion* vzor slovita velikonočna sekvenca *Zyma vetus Adama* od sv. Viktorja.

Omenimo še himno »*Adoro te devote*«, čeprav ne spada k oficiju sv. Rešnjega telesa. Večina poznavavcev ima to himno za pristno Tomaževo

⁴² Santolius je polatinjeno ime za P. J. B. Santeul-a, viktorinca, ki je spesnil premnogo latinskih himen; nav. Parsch, n. d. 27.

⁴³ M. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik I*, Freiburg i. Br. 1874, n. 1056.

⁴⁴ Y. Congar, v: *Le Jour du Seigneur*. Le congrès de Lyon 1947, Paris 1948, 131—180, tu nav. m. je str. 150.

⁴⁵ Gihhr, *Messopfer*, 428.

⁴⁶ Nav. Gihhr, pr. t.

delo. Nekateri pa so se spotaknili ob rokopisih iz 14. in 15. stol., kjer je sem in tja rečeno, da je to molitev sv. Tomaž molil v poslednjih urah svojega življenja, potem ko je prejel sv. popotnico, in so o pristnosti začeli bolj ali manj rahlo dvomiti, posebno še, ker je himna bolj toplo, bolj osebnostno čustvena. **Grabmann**, ki je našel še starejše priče o pristnosti, kakor pa so jih poznali pred njim, misli: z ozirom na to, da rokopisi enoglasno pripisujejo avtorstvo Tomažu, ni mogoče resno nasprotovati pristnosti; razen tega pa ta himna tudi diha duha Tomaževe evharistične teologije.⁴⁷ Grabmannu se odločno pridružuje znani strokovnjak **Cl. Blume**.⁴⁸

Adoro te devote spada v vrsto neliturgičnih pesnitev duhovne lirike, določenih prvotno za zasebno pobožnost, ne pa za petje, »canticum«, pri liturgiji. To vrsto pesnitev označujejo s skupnim imenom »pium dictamen«; Nemci jim pravijo »Reimgebete«, ali tudi »Leselieder« ali »Rhythmen«, torej rimane molitve ali molitve za branje. Od liturgičnih pesnitev se razlikujejo po tem, da prihaja v njih do veljave osebni jaz v nasprotju s pristnimi liturgičnimi pesnitvami, ki govore le v množinski obliki; razen tega se v »pium dictamen« čista lirika bolj uveljavlja. Marsikatera taka rimana molitev je bila pozneje uglasbena in sprejeta v liturgijo, kakor npr. znana Bernardova »Jesu, dulcis memoria«.⁴⁹

O himni Adoro te devote pravi protestant **Fr. Heiler** v svojem znanem delu o molitvi: »To je najzrelejša in najprisrčnejša od vseh evharističnih molitev... ena najlepših religiozno-mističnih pesnitev, ki so bile kdaj ustvarjene.«⁵⁰ Francoski benediktinec **Dom Wilmart**, ki je izrazil rahel dvom o Tomaževem avtorstvu piše, da je to »ena od harmoničnih in genialnih stvaritev, hkrati bogatih in preprostih, ki so bolj kakor mnogo knjig oblikovale katoliško pobožnost... To je čista mojstrovina krščanske poezije.«⁵¹

Ko so po naročilu papeža Urbana VIII. popravljali liturgične slavo-speve po klasičnih vzorcih in napravili pravzaprav mnogo škode, so dobro čutili, da sv. Tomaža ne gre popravljati. Tako so poleg starodavne himne »Ave maris stella« ostale k sreči nedotaknjene tudi Akvinčeve evharistične pesnitve.

V okrožnici »Studiorum ducem« povzema papež Pij XI. o sv. Tomažu: »Prejel je poseben dar, da je svoj nauk prelil v liturgične molitve in himne; tako je postal veliki pesnik in oznanjevalec božanske evharistije. Kajti kjerkoli na zemlji in pri kateremkoli narodu je razširjena katoliška Cerkve, tam pri sv. bogoslužju z vnemo uporablja in bo vedno uporabljala tiste Tomaževe speve, v katerih diha neki silni žar proseče duše in je hkrati vsebovan o najsv. zakramentu — ki se v odličnem smislu imenuje mysterium fidei — od apostolov izročeni nauk na način, kakor ga ni najti popolnejšega. Če to premislimo in če premislimo še pohvalo Kristusa samega, ki smo jo zgoraj omenili, se ne bo nihče čudil, da je svetnik dobil tudi ime evharističnega učitelja.«⁵²

⁴⁷ Grabmann, Werke, 319 s.

⁴⁸ Cl. Blume, v: LThK I (1930) 108.

⁴⁹ Blume, pr. t.; A. Manser OSB, v: LThK VIII (1936) 739.

⁵⁰ Fr. Heiler, Das Gebet, München 1920², 327, nav. Grabmann, Werke, 319.

⁵¹ Nav. Grabmann, Werke, 319 s.

⁵² Pij XI., ap. konst. Studiorum ducem, v: AAS 15 (1923) 320.

Tudi umetnost je pomenljivo upodobila ta najbolj notranji in najgloblji odnos sv. Tomaža do liturgije, teologije in mistike sv. evharistije. Nagrobnik v Cerkvi sv. Sernina v Toulouse slavi sv. Tomaža kot »Doctorem Eucharisticum«. Nad grobom prestoljuje krasna svetnikova podoba. V eni roki drži sv. Tomaž evharistijo, v drugi ognjen meč. Spodaj so verzi:

»Ex evangelii solio cherubinus Aquinas

Vitalem ignito protegit ense cibum«. (Z evangelijskega prestola Akvinski kerub brani živi nam kruh z mečem ognjenim krepko).

Umetnik Orcanga je upodobil sv. Tomaža v cerkvi S. Maria Novella v Florenci, kako stoji zamaknjen ob oltarju pri najsv. daritvi. — Rubensova slika ohranjena v madridskem muzeju del Prado, pa predstavlja sv. Tomaža, kako z živahnimi kretnjami slavi sredi cerkvenih učiteljev presv. evharistijo. V procesiji gredo spredaj sv. Gregorij Veliki, sv. Avguštin in sv. Ambrozij, sv. Hieronim in sv. Bonaventura gresta zadaj. Sredi je kot glavna postava na sliki upodobljen sv. Tomaž z osvetljenim obrazom; v desnici drži knjigo, levico razvneto dviga in oznanja slavo sv. evharistije. Ob njegovi desnici drži neka redovnica z obema rokama monštranco, brez dvoma Julijana Lieška, ki je dala prvo pobudo za uvedbo praznika sv. Rešnjega telesa.

— V besedni umetnosti je predvsem **Calderon** slavil sv. Tomaža kot evharističnega učitelja. V enem od svojih najlepših Autos sacramentales, namreč v »Sv. Parnasu«, predstavlja Calderon Cerkev kot Parnas, kot sv. goro prave poezije, kjer se verniki zbirajo s slavospevi okoli evharističnega Gospoda, pravega nebeškega Apolona. Sibile, podobe nebeške poezije, pozivajo sv. cerkvene učitelje, Hieronima, Ambrozija, Avguština, Gregorija in Tomaža Akvinskega k pesniški tekmi v proslavo sv. Rešnjega telesa. Pri tem pesniškem tekmovanju zloži sv. Tomaž svoj »Pange lingua« in dobi kot nagrado za svojo zmago **sonce na prsi**, bleščeč simbol razsvetljenega spoznanja o Bogu in ognjene ljubezni do Njega, simbol tistega spoznanja in ljubezni, ki sta se pri sv. Tomažu kakor v žarišču strnila ob sv. evharistiji. S tem nam je Calderon tudi razložil pomen tistih pogostnih upodobitev, na katerih ima Akvinec na prsih svetlo sonce, katerega žarki se razlivajo na zemeljsko oblo, kakor je to na umetnini Fra Angelica, ali na cerkev, kakor to najdemo pri slikarju Tommasu da Modena in večkrat na rokopisnih miniaturah.⁵³ Na enem izmed takih rokopisov je nedolgo po svetnikovi smrti o bratu Tomažu »sanctae memoriae« rečeno: »cuius doctrina illuminatur sancta ecclesia.«⁵⁴ In lahko rečemo, da sv. Tomaž v posebno veliki meri razsvetljuje Cerkev prav kot »doctor eucharisticus«, kot evharistični učitelj z življenjem, naukom in mojstrovinami evharističnih pesnitev.

Vsi vemo, kako zelo posebno zadnji papeži od Leona XIII. naprej priporočajo in naročajo študij del sv. Tomaža. In reči bi smeli, da ni zgolj slučajno, ako povratek k Tomažu sovpada z obnovo liturgičnega in evharističnega življenja v Cerkvi. Pri tem tudi Pija X. ne moremo izvezeti. Spomnimo se le na njegov motu proprio »Angelici Doctoris«. V važni okrožnici »Studiorum ducem« je Pij XI. izrečno še prav posebej naglasil

⁵³ Grabmann, Seelenleben (gl. op. 2) 7 s in 71 s; prim. tudi G. K. Chesterton, Der hl. Thomas von Aquin, Salzburg-Leipzig, 144 s.

⁵⁴ Grabmann, Seelenleben (gl. op. 2) 8 s.

iz Tomaževega življenja in ustvarjanja tisto, kar nam daje polno pravico, da ga imenujemo evharističnega učitelja, kakor ga imenuje sv. oče sam. Tudi Pij XI. je postavil sv. Tomaža za zgled ne le katoliškim znanstvenikom, posebej bogoznancem ter vsem duhovnikom in duhovniškim kandidatom, marveč tudi vsemu krščanskemu ljudstvu. Prav vsem, pravi papež, je sv. Tomaž razen s svojo pobožnostjo do Matere božje zgled zlasti v pobožnosti do presv. evharistije; vsi naj bi se evharističnemu učitelju tudi priporočali, da bi jim izprosil ljubezni do presv. Rešnjega telesa. — Sedanji sv. oče tega ni preklical, marveč izrečno ali pa praktično ponovno potrdil. Za dokaz bi mogli navesti veliko liturgično okrožnico »Mediator Dei«, dalje okrožnica »Humani generis« in še marsikaj drugega.

Če govorimo o ljubezni do presv. evharistije, ne gre tukaj za neko pobožnost, ki naj bi zavzemala le majhen predalček v kristjanovem ali celo duhovnikovem življenju. Tu gre za razmerje do tega, kar sestavlja izrazito prav po Tomaževem gledanju življenjsko moč Cerkev in življenjsko moč njenih udov. Za tisto gre; od česar se Cerkev gradi in krepi.⁵⁵ Če pravimo, da je Sv. Duh duša Cerkev, tedaj ne smemo pozabiti, da Sv. Duh ne prestando izhaja iz Besede, ki si je privzela človeško čutno naravo in ki v čutnih evharističnih podobah sredi nas ostaja z nami do konca sveta. Krščanstvo je človeštvo nekoč prenovilo in ga prenovilo tudi v socialnem oziru le z božjo atomsko energijo evharistične daritve in evharističnega kruha. Evharistija je odločilno vplivala na vse zasebno in javno življenje kristjanov. K evharistični daritvi so v simbolu prinašali svoje življenje in daritev nadaljevali ne več v simbolu, marveč v resnici, potem ko so dobili luči in moči pri Njem, ki je vse svoje življenje povzel v besede: »Glej, prihajam, da izvršim, o Bog, tvojo voljo« (Hebr 10, 7). Ob skupni daritvi in skupnem evharističnem kruhu so se oblikovali za tisto bratstvo in enakost, in svobodo in ljubezen, ki bo tudi v atomski dobi nujno potrebna, potrebna celo za samo ohranitev fizičnega življenja.

Kakor prvi kristjani in sploh vsi pravi kristjani sv. Tomaž ne pozna ločitve med pobožnostjo in praktičnim življenjem. Ko v komentarju k Pavlovemu pismu Rimljanom pride sv. Tomaž do besed: »Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev; tako bo vaše bogoslužje po pameti (Rim 12, 1), navede sv. Avgušтина in pravi: »Sciendum est, quod visibile sacrificium, quod exterius Deo offertur, signum est invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet«.⁵⁶ In potem navaja stvari, ki povzemajo vse življenje v daritev.

Sv. evharistija je kot življenjski magistrale oblikovala Tomaževo duhovno podobo, sv. evharistiji je v svoji čudoviti teološki zgradbi dal centralno mesto, ki ji gre, in Kristus v evharistiji je razgibal k ustvarjalnosti tudi njegove umetniške sile. — Ko zadnji papeži spet tako močno pozivajo, naj gremo k Tomažu in se od njega učimo, že s tem postavljajo v ospredje tisto, kar je bilo v ospredju pri evharističnem učitelju. In to je: liturgično-zakramentalna koncentracija vsega verskega življenja in v nekem smislu sploh vsega življenja okoli sv. evharistije.⁵⁷ Pospeševanje po-

⁵⁵ Prim. S. th. 3 q. 73 a. 3; q. 73 a. 6; q. 60 a. 3; q. 80 a. 4; q. 79 a. 1; q. 83 a. 1, etc.

⁵⁶ Sv. Tomaž A., In Ròm c. 12, 1. 1.

⁵⁷ Prim. Herder-Kor. 10 (1956) 202.

božnosti do Srca Jezusovega, ali bolje, posvetitev vsega življenja Srcu Jezusovemu, stoji na isti črti. In priznati je treba: časi oddaljitve od evharističnih in s tem od pristno liturgičnih virov pomenijo vedno tudi omrzlost v ljubezni do Boga in do bližnjega, pomenijo nastop verske in nравstvene anemije in vsega, kar iz tega sledi, nazadnje množična apostazija. Bog pozna človeško naravo. Vera brez evharističnega življenja izgubi tisto konkretnost, ki je od Boga hotena, izgubi tisti zdravi realizem, na katerega pri sv. Tomažu povsod naletimo.

23. maja 1856, torej pred dobrimi 100 leti, je kardinal **Newman** v pridigi za oktavo sv. Rešnjega telesa med drugim dejal tudi to: »Knjige morejo malo storiti za nas ... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18 stoletji. Prevzame nas in napoji nas s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče ...«⁵⁸ Že prej je Newman nekoč dejal, da šele ob evharistiji živo začutimo, da ne verujemo v kako formulo ali pojem, marveč v dejanstvo, tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami.⁵⁹ — Res, knjige same zase morejo malo storiti za nas. A Tomaževe knjige, dela evharističnega učitelja kakor tudi njegov zgled kažejo na tisto, kar more za Cerkev in za človeštvo največ storiti.

Evharistični učitelj nam kaže na tisto, kar po besedah louvainskega moralista **J. Leclerqa** v našem času polagoma pripravlja renesanso katolicizma: povratak h Kristusu prek evharističnega gibanja.⁶⁰ — In če **Guardini** v knjigi »Das Ende der Neuzeit« našteva lastnosti — med katerimi je zlasti pogum brez patetičnosti, pogum, živeti po svojem prepričanju kljub docela drugačni okolici, kljub propagandi —, lastnosti, ki bodo potrebne kristjanu v novi, tako imenovani atomski dobi, se to pravzaprav nič ne razlikuje od evharistično osnovanih potez evharističnega učitelja sv. Tomaža. In te so: sapientia, caritas, pax. V njih je osnovan tudi življenjski pogum, prost patetičnosti, pogum, zakoreninjen v daritveni predanosti, v pokorščini do Boga in v zaupanju v živega Boga; pogumnost, čistejša in močnejša kot atomske bombe in razsipalci bakterij — kakor se izraža Guardini. Človeštvo, ki bo svojo eksistenco oblikovalo ob Kristusu v sv. evharistiji, ob zakramentu ljubezni, zakramentu zveze z Bogom in občestva s sočlovekom, takemu človeku za zmago nad kozmičnim strahom pred smrtjo ne bo potrebna nobena eksistencialistična filozofija. Kajti ob evharističnih vodah raste drevo s trojnimi sadovi življenja. In ti so: sapientia, caritas, pax. Sredi je caritas. O njej pa pravi evharistični učitelj, ko razpravlja »de sacramento charitatis«: »Amor Dei non est otiosus; magna enim operatur, si est«.⁶¹

⁵⁸ J. H. Newman-O. Karrer, Die Kirche II. Bd., Einsiedeln-Köln 1946, 61.

⁵⁹ Newman-Karrer, Kirche I. Bd., Einsiedeln-Köln 1945, 240.

⁶⁰ Glej o tem poročilo v: Theol. Revue 51 (1955) 11 s.

⁶¹ S. th. 3 q. 79 a. 1 ad 2; pri tem se sv. Tomaž sklicuje na sv. Gregorja Velikega.

Povzetek

SV. TOMAŽ — »DOCTOR EUCHARISTICUS«

Anton Strle

Sv. Tomažu Akvinskemu po pravici dajejo med drugim tudi naslov »doctor eucharisticus«, in sicer iz treh razlogov, ki jih obravnavajo trije deli razprave: — I. Oblikoval je svoje **življenje** iz evharistične skrivnosti. Njegov duševni in duhovni lik je bil že v zgodnji mladosti zaznamovan z benediktinskimi potezami, ki so v ozkem odnosu do liturgije in do njenega središča, sv. evharistije. — II. Kot **teolog** je močnejše kakor drugi osvetlil kristološko in soteriološko ozadje zakramentov in posebej sv. evharistije, katere centralno in prvenstveno mesto v organizmu zakramentov in v oblikovanju vsega krščanskega življenja in poslanstva Cerkve je prikazal s posebno prepričljivostjo, tako da po pravici velja za teologa evharistije v odličnem pomenu. Pri tem mu je v veliki meri pomagalo med drugim tudi bogatejše poznanje in upoštevanje ne le zahodnih, marveč tudi vzhodnih cerkvenih očetov. — III. Je tudi velik kot **pesnik** sv. evharistije, ustvaritelj občudovanih himen (posebno strmé nad lepoto »Lauda, Sion«) za praznik sv. Rešnjega telesa, ki je bil tedaj ustanovljen in je zanj sv. Tomaž sestavil oficij. — Iz svoje evharistične usmerjenosti je zajemal tudi hrano za troje lastnosti, ki ga odlikujejo (in so zajete iz benediktinske duhovnosti): Sapientia, caritas, pax (modrost, ljubezen, mir). To troje nikakor ni nekaj statičnega in pasivnega, marveč nekaj zelo dinamičnega in močnega, izredno važnega prav za našo »atomsko dobo«, v kateri je tako zelo potreben nepatetičen pogum v oklepanju Resnice, ki osvobaja in daje neprimerljive moči za plodovito dejavnost.

Razprava je bila uporabljena za govor na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu dne 7. 3. 1957 in »priobčena« v (tipkanem) Zborniku teološke fakultete 6—7 (1956/57) 19—39. Tu je le sem in tja v čem malem popravljena.

Zusammenfassung

HL. THOMAS — »DOCTOR EUCHARISTICUS«

Anton Strle

Dem heiligen Thomas von Aquin gibt man mit Recht unter anderem auch den Titel »doctor eucharisticus«, und zwar aus drei Ursachen, welche in drei Abschnitten des vorliegenden Traktates behandelt werden. — I. Er hat sein **Leben** aus dem Geheimnis der Eucharistie gestaltet. Seine seelische und geistige Form war schon in früher Jugend von den benediktinischen Merkmalen geprägt, die in enger Beziehung zur Liturgie und deren Mittelpunkt der hl. Eucharistie sind. — II. Als **Theologie** beleuchtete er stärker als andere den christologischen und soteriologischen Hintergrund der Sakramente und besonders der hl. Eucharistie, deren Zentrale und primäre Stelle im Organismus der Sakramente und in der Gestaltung des gesamten christlichen Lebens sowie der Sendung der Kirche er besonders überzeugend darstellte. So gilt er mit Recht als Theologe der Eucharistie im hervorragenden Sinne. Dabei halfen ihm unter anderem im grossen Masse auch seine reichhaltigen Kenntnisse der Kirchenväter, wobei er nicht nur die westlichen, sondern auch die östlichen berücksichtigte. — III. Thomas von Aquin ist auch gross als eucharistischer **Dichter**, als der

Schöpfer bewunderungswürdigen Hymnen (besonders staunen wir über die Schönheit des Gesanges »Lauda, Sion«) anlässlich des hl. Frohnleichnamfestes, das damals eigesetzt wurde und für welches der hl. Thomas das Officium zusammengestellt hat. — Aus seiner ausdrücklich eucharistischen Einstellung schöpfte er auch die Nahrung für die dreifachen Eigenschaften, die ihn auszeichnen (und die dem benediktinischen Geiste entspringen): sapientia, caritas, pax (Weisheit, Liebe, Friede). Diese Dreiheit ist mitnichten etwas Statisches oder Passives, sondern etwas sehr Dynamisches und Starkes, etwas ausserordentlich Wichtiges gerade für unser »Atomzeitalter«, in welchem ein nichtpathetischer Mut sich an die Wahrheit anzuklammern so sehr vonnöten ist, an die Wahrheit, die befreit und unvergleichliche Kräfte zu einer fruchtreichen Tätigkeit gibt.

Diese Abhandlung wurde in der Rede auf der Akademie zu Ehren des hl. Thomas von Aquin am 7. 3. 1957 verwendet und im »Zbornik« der Theologischen Fakultät 6—7 (1956/57) 19—39 in Maschinenschrift »veröffentlicht«. Hier ist sie nur da und dort in Kleinigkeiten verbessert.

Teologija zgodovine pri sv. Bonaventuri

Metod Benedik

Pomembna dela, ko obravnavajo teologijo zgodovine, nastajajo predvsem v obdobjih večjih kriz v zgodovini človeštva. Tako je kriza rimskega cesarstva našla odmev v prvi veliki krščanski teologiji zgodovine, v delu sv. Avgušтина »De civitate Dei«. Od takrat naprej so se vedno vrstili poskusi, zgodovino tudi teološko obravnavati. Posebno obliko so dosegli v 13. stoletju, ko je zgodovina začela postajati izvir pogledov v prihodnost. Takrat je opat Joahim iz Fiore († 1202) razvil svoja zgodovinska prerokovanja, za katera se je nekaterim zdelo, da so dobila izvrstno potrdilo v osebi in delovanju sv. Frančiška Asiškega,¹ toda prav ta so izzvala nove vrhunce krščanskega zgodovinskega mišljenja, ki ga predstavljajo »Collationes in Hexaemeron« sv. Bonaventure.

Poglejmo v par besedah ozadje tega Bonaventurinega dela. Ko je Bonaventura spomladi leta 1273 imel na pariški univerzi »Predavanja o šestorodnevju«, je s tem opravil nalogo, ki je bila aktualna že na začetku njegovega generalata leta 1257. Takrat je stopil na mesto Janeza iz Parme, ki je močno zastopal mišljenje opata Joahima iz Fiore in v joahimsko-spiritualističnem smislu pojmoval tudi frančiškanski red. Ta miselnost je v precejšnji meri prodrla med same frančiškane, in Bonaventura je moral iskati pot med dvema ekstremoma: na eni strani so stali radikalno eshatološko in spiritualistično usmerjeni, na drugi strani tisti, ki bi radi sprejeli ustaljene oblike življenja po vzoru starih redov. Prvotna, čista volja redovnega ustanovitelja sv. Frančiška se je mnogim zdelo neizvedljiva, tisto, kar je bilo še moč izpolnjevati, se je drugim zdelo že odpad od ustanoviteljeve volje.² Bonaventura, ki je do izvolitve za frančiškanskega generala bival v Parizu, do takrat ni tako močno čutil te problematike; svet pariških učenjakov je bil v marsičem različen od prvotne, čiste gorečnosti, značilne za Frančiška in njegove prve brate. Sam je to dobro čutil, zato je tudi razumljivo, da se je leta 1259 podal v samoto Alverne, da bi se tam, kjer je Frančišek doživel tako neposredno srečanje z Bogom, tudi sam poglobil v duhovni svet redovnega ustanovitelja. Sad njegovih razmišljanj, ki kaže novo duhovno usmerjenost, je delo »Itinerarium in Deum«.³ Vse bolj očitno je osrednja točka njegovega mišljenja Frančišek, »Kristusova podoba srednjega veka«, kot so ga mnogi imenovali. V tem smislu gre ves nadaljnji razvoj, kar je moč zaslediti v vseh spisih, ki so nastali za časa Bonaventurinega generalata, od Frančiškovega življenja, asketičnih del in pridig, do »Collationes de decem praeceptis«, »Collationes de donis Spi-

¹ Ratzinger J., Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München-Zürich 1959, 1 sl.; Lopez R., Rojstvo Evrope, Ljubljana 1969, 427 sl.

² Holzapfel H., Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. Br. 1909, 32 sl.; Bougerol J. G., San Bonaventura, un maestro di sapienza, Vicenza 1972, 96 sl.

³ Prim. Borak H., komentar k hrvatskem prevodu Put duha k Bogu, Zagreb 1974, 69 sl.

ritus Sancti» in nazadnje do viška vsega, »Collationes in Hexaemeron«.⁴ Tu se je Bonaventura končno lotil vprašanj, ki sta jih postavljala joahimizem in spiritualizem, in istočasno bil prisiljen, da temeljito obdela teologijo zgodovine. Mnogi imajo ta spis za »eno najbolj vzvišenih del krščanske literature«.⁵

Bonaventura v svoje pojmovanje zgodovine v polni meri vključuje napredek. Takò življenje posameznika kot celih človeških generacij ni zaprto samo vase, ampak v stalnem razvoju odprto za vedno nove oblike. Celoten potek zgodovine razdeli, kot bomo videli, pod vplivom sv. Avguština in nekaterih drugih teologov, ki so poskušali podati pregled zgodovine, v dvakrat po sedem obdobjih, po zgledu sedmerih dni stvarjenja.⁶ Ta obdobja si ne slede zgolj na zunanji način, ampak so globoko notranje vzročno povezana: iz predhodnih obdobjih izhajajo nova, vedno popolnejša. Odločilno vlogo ima v teku zgodovine človek in sploh človeška družba. Stalna duhovna in kulturna rast človeka je usmerjena k popolnoma določenemu cilju, za doseg tega cilja neprestano dozoreva. Toda, kakor se posameznik le počasi prebija iz otroške dobe do zrelosti odraslega človeka, tako tudi celotne človeške generacije polagoma, toda stalno utirajo pot novim rodovom, katerih življenje je polnejše, zrelejše, doraslejše. Tako lahko rečemo, da celoten potek zgodovine, človeštvo vseh časov, vse generacije ali tudi vsak posamezni član človeške družine, na dinamičen način čuti in prenaša težo končnega cilja, proti kateremu se ta družina počasi pomika. Prav ta globoka notranja vez, ki povezuje med seboj ljudi vseh rodov, pa daje človeku možnost, da vsaj delno spoznava tudi prihodnost: kot se prihodnost pripravlja v preteklosti in iz nje izhaja, tako jo je iz preteklosti moč v neki meri tudi spoznati — zgodovina na ta način postaja tudi preroška.⁷

Ključ do umevanja zgodovine je sv. Bonaventuri Sveto pismo. To mišljenje nemalokrat zasledimo v »Collationes in Hexaemeron«, pa tudi v drugih spisih. V Uvodu v Breviloquium piše takole: »Sveto pismo torej opisuje, da se ves ta svet v najpopolnejšem teku razvija od začetka do konca kot neka popolna pesem, in v njem v teku časa vsakdo lahko vidi različnost množino, enakost, red, pravičnost in lepoto tolikih božjih razsodb; vse izhajajo iz božje modrosti, ki vlada svet. Toda ker nihče ne živi tako dolgo, da bi mogel s svojimi telesnimi očmi videti vso lepoto tega razvoja, in tudi ni sposoben, da bi videl v prihodnost, nam je Sveti Duh dal knjigo Svetega pisma, ki s svojo širino zajema ves potek razvoja življenja sveta.«⁸

Še preden preidemo k Bonaventurinemu zgodovinsko-teološkemu pojmovanju Svetega pisma, se ustavimo ob dejstvu, ki ga serafski učitelj tudi poudarja v pravkar navedenem odlomku. Bog se kot principium transcendens ves čas aktivno vključuje v potek zgodovine. Posebno vidni so njegovi posegi v zgodovino starozaveznega izvoljenega ljudstva: Bog mu

⁴ Martini C., San Bonaventura, Vicenza 1973, Lo scrittore, 75—95.

⁵ Dempf A., Metaphysik des Mittelalters, München-Berlin 1930, 119.

⁶ Prim. Ratzinger J., n. d., 16 sl.

⁷ Prim. Schaefer A., Der Mensch in der Mitte der Schöpfung, v: S. Bonaventura, philosophica, Roma 1973, 337—392.

⁸ Breviloquium, Prol. 2, 204 b.

daje zakone, pošilja preroke, izbere kralja, skratka, ves čas na nek način vodi ljudstvo.⁹ S tem vstopa poleg že omenjenega človeškega dejavnika v zgodovino v odločilni meri še božji, in oba skupaj tvorita nekak dualizem: opera Dei — opera hominum. Vendar pa se ta dva dejavnika med seboj tako prepletata in sta tako tesno združena, da le tvorita eno samo, enotno zgodovino človeštva. Bonaventura zato ozko povezuje vsa dogajanja s področja vere z onimi, ki bi jih sicer lahko uvrščali v zgolj profano zgodovino, oziroma, bolje rečeno, jih sploh ne ločuje v eno ali drugo kategorijo. Večkrat razaga, kako dogajanja profane zgodovine služijo Bogu, da bi le-ta dosegel svoje cilje. Posebno v tem smislu gleda na rimsko zgodovino.

Bonaventura poudarja suvereno transcendentno delovanje Boga v življenju posameznih rodov. To delovanje je samoiniciativno in daje razvoju zgodovinske zakone, zaradi katerih jo je moč razumeti. Lahko bi rekli, da pri Bonaventuri šele po tem delovanju božjega razuma v zgodovini zgodovina sama postaja razumljiva. Prav transcendentni element vtisnjuje namreč celotni zgodovini pečat enotnosti in reda posameznim rodovom, kolikor vse usmerja k enemu končnemu cilju.¹⁰

V razlago Svetega pisma Bonaventura vnaša nekaj novega; pojmuje ga v treh različnih pomenskih razsežnostih:¹¹ prva in najbolj splošna je »*intelligentia spiritualis*«, ki za besednim smislom kaže na njegov alegoričen ali tropološki smisel. Takemu, »duhovnemu pomenu«¹² Svetega pisma dodaja kot drugo razsežnost »*figurae sacramentales*«¹³ — skrivnostne predpodobe, s katerimi biblija v vseh svojih knjigah govori o Kristusu in Antikristu, o nasprotju med obema kraljestvoma; tretjo razsežnost predstavlja »*multiformes theoriae*«, o katerih pravi Bonaventura sam: »Kdo more s svojim znanjem zajeti neštevilna zrna semena, saj lahko iz enega samega semena zraste cel gozd, ki spet prinaša brez števila semen? Tako izhajajo iz Svetega pisma neštevilne teorije, ki jih le Bog lahko obseže. Kakor namreč rastline dajejo vedno nova semena, tako iz Svetega pisma izhajajo vedno nove teorije in novi pomeni.«¹⁴ Ta brezmejnost, ki jo tu serafski učitelj tako močno podčrtuje, je tisto, kar »teorije«¹⁵ razlikuje od »duhovnega pomena«¹⁶ ali od »skrivnostnih predpodob«¹⁷ v razlagi Svetega pisma. Seveda se takoj vsiljuje vprašanje, kaj Bonaventura sploh razume pod pojmom »teorij«. Sam ne prinaša o tem določene definicije, pač pa bi se iz konteksta lahko povzelo takole: teorije so zrcaljenje prihodnjih časov v Svetem pismu. Sveto pismo kaže na prihodnost, toda to more doumeti le tisti, ki mu tudi preteklost ni tuja. Celotna zgodovina se namreč odvija v smiselni liniji, in tistemu, ki ima zanjo odprte oči, se v preteklosti zrcali tudi razvoj in potek prihodnjih dogodkov. Če torej teorije pomenijo v Svetem pismu skrite namige na prihodnost, zahteva njegovo določanje veliko poznanje pretekle odreditvene zgodovine, ki predpostavlja osnovo za

⁹ Hexaameron XXI, 7, 432 b: »Deus dans legem piam naturae, legem veram Scripturae, legem sanctam gratiae... gubernat mundum et secundum haec tria imprimat leges in mente rationali. Omnis enim moralis lex est secundum has tres; sed in lege naturae sunt minus distinctae et explicitae; in lege scripta magis explicitae et perfectae.«

¹⁰ Prim. Borak H., n. d. 63 sl.

¹¹ Hexaameron XIII, 2—11, 388 a—389 b.

¹² Hexaameron XIII, 2, 388 a.

dojemanje tistega, kar je še pred nami.¹³ Bonaventura s tem odločno kaže na velik pomen zgodovinskega pojmovanja Svetega pisma. Čeprav je Sveto pismo objektivno že zaključeno, je pa njegov pomen treba dojemati kot neprestan in nedokončan razvoj zgodovine, ki se nepretrgoma odvija naprej. Iz Svetega pisma izhajajo vedno nova spoznanja, tudi v njem samem se istočasno nekaj dogaja; to dogajanje, zgodovina, teče naprej, dokler bo zgodovina sploh obstojala. Ko nekdo razlaga Sveto pismo, ne more prezreti njegove zgodovinske dimenzije, ki vključuje takò preteklost kot tudi prihodnost. Prav na ta način razlaga Svetega pisma postaja teologija zgodovine, osvetlitev minulih reči istočasno pomeni napovedovanje prihodnjih.¹⁴

Bonaventura je želel na temelju tako izdelanega pojmovanja razodetja doseči v svojih »Collationes in Hexaameron« prav tisto, kar Avguštin v »De civitate Dei«: na osnovi preteklosti pojasniti sedanost in prihodnost Cerkve in sploh razvoja človeške zgodovine. Za Avgušтина je izhodišče za prikaz dogajanj v svetu nasprotje med »civitas Dei« in »civitas terrena«. Bonaventura sicer omenja Avguštinovo zgodovinsko načelo, da vse »skrivnosti razodetja« obravnavajo Kristusa in Antikrista, borbo med pripadniki enega in drugega, vendar ga ne sprejema. Takega načina mišljenja namreč ne pripisuje »teorijam« in s tem teologiji zgodovine, ampak le skrivnostnim predpodobam. Prav tako na temelju svojih »teorij«, po njem edinega zgodovinsko-teološkega pojmovanja Svetega pisma, zavrača tudi druge znane zgodovinske sheme: torej poleg Avguštinove, ki celotno zgodovino razdeli v sedem obdobj, od Adama do Kristusa, tudi precej razširjeno delitev zgodovine v pet obdobj. Ta je imela za osnovo Jezusovo priliko o delavcih v vinogradu, ki jih je gospodar zaposlil ob različnih urah (Mt 20, 1—16); več ali manj dokončno obliko je tej zvrstitvi dal Gregor Veliki, ki je posamezna obdobja označil z imeni Adam — Noe — Abraham — Mojzes — Kristus. Serafski učitelj se dalje ni strinjal s trojno razdelitvijo zgodovine v čas narave, čas postave in čas milosti.¹⁵

Svoje razvrščanje in delitev zgodovine gradi Bonaventura na drugačni osnovi: po njem spoznanje zgodovine izhaja prvenstveno iz soočanja stare in nove zaveze, ki sta obe enakovredno vstavljeni v tek zgodovine. Poleg skladnosti med sedmerimi stvariteljskimi dnevi in sedmerimi obdobji od Adama do Kristusa (kot pri Avguštinu) gre torej tu tudi za skladnost med starozavezno in novozavezno zgodovino. Ti dve sta med seboj povezani v dvojnem odnosu: v dinamičnem, ko ena izhaja iz druge, »kot seme iz semena, drevo iz drevesa«,¹⁶ in v statičnem, dokončnem stanju, kakršni pač sta. Ob takem načinu mišljenja počiva poudarek na eksegetskem postopku v smislu »teorij«, saj samo te lahko podajajo predvidevanja za prihodnost. Zaradi brezmejnosti »teorij« pri sestavljanju zgodovinskih shem

¹³ Prim. Ratzinger J., n. d., 11; »...et qui tempora ignorat istas scire non potest. Nam scire non potest futura qui praeterita ignorat. Si enim non cognosco, cuius arboris semen est, non possum cognoscere, quae arbor debet inde esse. Unde cognitio futurorum dependent ex cognitione praeteritorum.« (Hexaameron XV, 11, 400 a).

¹⁴ O različnih razsežnostih in pomenih Svetega pisma Bonaventura posebej govori v uvodu v Breviloquium.

¹⁵ Prim. Ratzinger J., n. d., 13 sl.

¹⁶ Hexaameron XV, 22, 401 b.

niti ni nujno potrebno vezati se na neko določeno število, ampak se na različne načine lahko uporabljajo vsa števila od ena do sedem.

Če vzamemo za osnovo število **ena**, prihaja do izraza pavlinsko pojmovanje odnosa med staro in novo zavezo, ki se lahko prikaže z nasprotji pojmov: *servitus* — *libertas*, *timor* — *amor*, *littera* — *spiritus*, *figura* — *veritas*, *nox* — *dies*.¹⁷ Dosti bolje izstopa smisel »teorije« pri osnovnem številu **dve**, ko je vsaka zaveza razdeljena na dve obdobji: stara vsebuje *tempus ante legem* ter *tempus sub lege*, nova pa *vocatio gentium* ter *vocatio Judaecorum*.¹⁸ Ob tem že gre za jasen namig na prihodnost, saj taka razdelitev vsebuje nekaj, kar še ni izpolnjeno, vsebuje znotrajzgodovinsko mesijansko upanje, istočasno pa zavrača misel, da bi s Kristusovim prihodom zgodovina že dosegla polnost in bi preostajalo zgolj še eshatološko upanje, ki je že izven zgodovine. Bonaventura veruje v novo odrešenje v zgodovini, znotraj meja časovnosti. Prav ta tehtna sprememba v pojmovanju zgodovine je osrednji zgodovinskoteološki problem v njegovi razlagi Hexaemeron in od sheme do sheme postaja razločnejši. Značilno, očitno podobo dobi napovedovanje prihodnosti v razdelitvi z osnovnim številom **tri**. Serafinski učitelj tu razdeli celotno zgodovino v *tempus synagogae intiatuae* + *promotae* + *deficientis*, ki mu kot vzporedje postavlja *tempus ecclesiae intiatuae* + *dilatatae* + *consummatae*.¹⁹ Tu posebej poudarjuje »dovršitev« Cerkve, ki je še skrita v prihodnosti.

Toda tako za našete sheme kot tudi za nadaljnje četverne ali peterne razdelitve je treba reči, da imajo pri Bonaventuri zgolj prehodni značaj, saj naglašajo le posamezne vidike, ki so pa vsi vključeni v njegovi lastni zgodovinski shemi z osnovnim številom **sedem**. Tu prihajamo v središče Bonaventurine teologije zgodovine.

Ko serafski učitelj obravnava že ustaljene, tradicionalne razdelitve zgodovine v šest, sedem ali osem obdobj (osmo se začne z vstajenjem), privzema v reševanju vprašanja odnosa med šestim, sedmim in osmim obdobjem aksiom: *septima aetas currit cum sexta*, in sicer v smislu, da je sedmo obdobje že stvarna danost v tistih, ki so vstopili v nebeško slavo v času med Kristusovim vstajenjem na eni strani in dovršitvijo sveta ob splošnem vstajenju na drugi strani. Odkar obstaja Cerkev, obstaja tudi slavna zgodovina nebes; tako z vihnim, nadložnim šestim dnem vojskujoče Cerkve poteka istočasno tudi slavni sedmi dan poveljane Cerkve. Obema skupaj potem sledi osmi dan, ki se bo začel z vstajenjem in vesoljno sodbo. Lahko bi rekli, da tako mišljenje dobro rešuje vprašanje krščanske eshatologije: po eni strani priznava nebeško slavo prečiščenim dušam umrlih, po drugi strani pravi, da to stanje še ni nekaj dokončnega, ampak istočasno še del zgodovine sveta, je pričakovanje nečesa, kar še mora priti. S tem tudi ohranja krščanstvu konkretno upanje na preobrazitev sveta ob koncu časov.²⁰

¹⁷ Hexaameron XV, 23, 401 b.

¹⁸ Hexaameron XV, 24, 401 b.

¹⁹ Hexaameron XV, 26, 402 a.

²⁰ Hexaameron XV, 12, 400 a; XV, 18, 400 b; XVI, 2, 403 b. Prim. Ratzinger, n. d., 17 sl.

Vendar taka, tradicionalna rešitev, predstavlja le polovico Bonaventurine teologije zgodovine. Nanaša se pravzaprav na avguštinsko razdelitev, ki od Adama do Kristusa pozna sedem obdobj. Omenili smo pa že, da serafski učitelj v svoji lastni teologiji zgodovine postavlja drugačno delitev: na temelju sedmerih dni stvarjenja, ki so »tempora originalia«, razdeli staro zavezo na sedem obdobj — »tempora figuralia« in prav tako tudi novo zavezo — »tempora gratiosa«.²¹ Prvemu stvariteljskemu dnevu *dies lucis formatae* — odgovarja v stari zavezi *tempus naturae conditae* (od Adama do Noeta; značilnosti tega obdobja so: *formatio hominis*, *tentatio*, *transgressio*, *nudatio*, *electio*), v novi zavezi pa *tempus collatae gratiae* (od Kristusa do papeža Klemenca I. z značilnostmi: *formatio Christi*, *haeresis Ebionitarum*, *electio Judaeorum*). Iz celotne razvrstitve si oglejmo le še šesto in sedmo obdobje. Šestemu dnevu v *hexaameronu* — *dies humanae formae* — odgovarja starozavezni *tempus vocis prophetae* (od Ezekija do Zorobabela z značilnostmi; *praeclaritas victoriae doctrinae vitae prophetae*) in novozavezni *tempus clarae doctrinae* (od papeža Hadrijana I. (771—795) do? z značilnostmi: *victoria Caroli*, *pax ecclesiae*, *inceptum legere et philosophari*). Vzporedno sedmemu dnevu, ki je *dies quietis primae*, postavlja Bonaventura starozavezni *tempus quietis mediae* (od Zorobabela do Kristusa z značilnostmi: *reaedificatio templi*, *restauratio civitatis*, *pax data*) in novozavezni *tempus pacis postremae*, ki se začne, »ko se sedmi angel oglasi ter zatrobi« (Raz 10, 7); značilnosti tega so: *reparatio divini cultus*, *reaedificatio civitatis* ter »*tunc pax erit*«.²²

Tako, dvakrat sedmerno razdelitev je treba strogo ločiti od Avguštineve in tudi od ostalih predjoahimskih pojmovanj, saj prinaša nekaj čisto drugega v razumevanje časov in zgodovine. Če je za avguštinsko shemo zgodovine značilno, da Kristusa postavlja na konec koncev časov, ga pa Bonaventura postavlja v sredino.

Njegova razlaga poteka zgodovine je torej izrazito kristocentrična. Kristus prihaja v polnosti časov,²³ potem ko se je človeštvo skozi vso staro zavezo polagoma pripravljalo na njegov prihod. Tako je največji dogodek zgodovine, namreč učlovečenje druge božje osebe, pripravljala zgodovina sama. Kristus je konec in dopolnitev postave. Vsa stara zaveza je za Kristusa in je nanj usmerjena. S Kristusovim prihodom se začne nov čas, doba evangelija, milosti, ki se na viden način uresničuje v Kristusovem skrivnostnem telesu, Cerkvi.²⁴ Življenje Cerkve se je v neki meri v obliki predpodebe že odvijalo v ljudstvu stare zaveze, ko je Bog govoril po dogodkih človeške zgodovine. Iz povedanega izhaja, da je Kristus »*auctor principalis*, *protagonista*« zgodovine, je »središče vsega«, je »os svetovnih dogajanj«,²⁵ to ima Bonaventura pred očmi, ko na različne načine predstavlja Kristusa kot središče poteka življenja in zgodovine. Vse namreč,

²¹ *Hexaameron* XVI, 11—13, 405 a.

²² Bonaventura podaja svojo razdelitev zgodovine in njeno razlago v *Hexaameronu* XVI, 14—30, 405 a—408 b. Pregledno jo prikaže v obliki tabele Ratzinger, n. d., 23.

²³ *Breviloquium*, IV, 4. pogl., 243 a.

²⁴ *Hexaameron* I, 11—39, 331 a—335 b.

²⁵ Prim. Ratzinger J., n. d., 120; glej Schaefer A., n. d., 389—392.

kar se je dogajalo v stari zavezi ali se dogaja v novi, je usmerjeno na Kristusa in v tem smislu Kristus vstopa v zgodovino vsega človeštva kot cilj celotne zgodovine. Ta cilj je človeštvu dan od zunaj in ga usmerja kot transcendentalna sila. Kristus pa ni le »auctor principalis historiae«, temveč tudi njen edini tolmač (*Verbum inspiratum*). On je namreč edini učitelj, »principum omnis revelationis«; človek le po veri v Kristusa more umevati Sveto pismo, ki vsebuje Kristusov nauk; Kristus je »principalis legislator« in vir modrosti.²⁶

Zaradi kristocentričnosti se immanentni cilj zgodovine ne izraža v profani zgodovini, npr. v kuhinji, ampak v nadnaravnem redu, v Cerkvi. Cerkev kot taka dozoreva v tem smislu, da se vedno bolj približuje popolnosti, ki je bila značilna za prvotno, apostolsko Cerkev; ob koncu časov bo dosegla način življenja, ki bo zelo podoben Kristusovemu.²⁷

Tovrstna razlaga zgodovine močno poudarja odličnost nadnaravnih vrednot in dobro osvetli globino Kristusove navzočnosti v njej. Tako umevana zgodovina je bistveno teleološka in eshatološka. Tek zgodovine ima svoj cilj, kateremu se neprestano približuje. Zaradi tega Bonaventura močno spodbija nazor o večnosti sveta, ki predpostavlja t. i. cirkularno razlago zgodovine, po kateri tek zgodovine izhaja iz nekega določenega stanja in se preko različnih faz razvoja spet vrača v prvotno stanje, brez ozira na kakršenkoli zunanji cilj.²⁸ Istočasno pa je treba reči, da serafski učitelj ob tem, ko naglaša stalno usmerjenost zgodovine k določenemu cilju, ki tudi usmerja njen tek, tudi sam dopušča cirkularni potek zgodovine, seveda v drugačnem smislu, popolnoma skladno s svojim zgodovinsko-teološkim pojmovanjem. Bog je principium et fons vse zgodovine, on je tudi njen cilj. Človeštvo in njegova zgodovina je delo božjih rok in je ves čas usmerjeno proti Bogu: tako se principium in finis skladata.

Iz tega ponovno izhaja Bonaventurina trditev, da Kristus stoji sredi človeške zgodovine. Človeštvo izhaja iz Boga po posredniku, ki je neustvarjena Beseda, »po kateri je vse nastalo« (Jan 1, 3); po učlovečeni Besedi se spet vrača k svojemu cilju, k Bogu. Bonaventura to ponazori s shemo: Deus — egressus — Christus — regressus — Deus.²⁹

Poglejmo v par besedah, kako Bonaventura odgovarja s svojim delom »*Collationes in Hexaameron*« na aktualna vprašanja, ki jih znotraj frančiškanskega reda postavljajo spiritualisti. V povezanosti z joahimskimi zgodovinskimi prerokovanji se oni identificirajo z redom, ki mora nastopiti ob koncu časov in ima povsem eshatološki značaj. Bonaventura nikdar ni bil pristaš takega mišljenja, odločno pa je to pokazal tudi v navedenem delu. Tu najdemo poleg dvakrat sedmerne tudi trojno razdelitev zgodovine. Dobo Očeta označuje vita activa, v kateri prevladuje ordo laicus (plebes, consules, principes); doba Sina je vita permixta, v njej vlada ordo clericalis (ministerialis, sacerdotalis, pontificalis). Tretja je doba Svetega Duha, v kateri vlada ordo monasticus (supplicatorii, speculativi, sursumactivi). V zadnjo dobo, pod »vita speculativa« serafski učitelj poimensko razpo-

²⁶ Breviloquium, Prol. 6, 207 b.

²⁷ Hexaameron XXII, 22, 441 a.

²⁸ Hexaameron VI, 4, 361 a.

²⁹ Prim. Ratzinger J., n. d., 142; Gilson S., Der heilige Bonaventura, Hellerau 1929, 270 sl.

redi posamezne redove. Najnižjo skupino tvorijo stari redovi: cistericijani, premonstratenci, kartuzijani in drugi. Srednjo (speculativi) tvorijo frančiškani in dominikanci. Glede najvišje, zadnje skupine pravi: »quis autem ordo iste futurus sit vel jam sit, non est facile scire«.³⁰ S tem odločno zanika identičnost obstoječega frančiškanskega reda z »ordo ultimus«, pač pa je prepričan, da Frančišek sam v svoji osebi že anticipira eshatološko eksistenčno obliko, ki kot splošna oblika življenja še pripada prihodnosti.

Bonaventura torej dopušča *circulum* v razvoju zgodovine, toda ne večer — ne sprejema aristotelskega mnenja o večnosti sveta. Tudi Joahima iz Fiore, ki ne prizna kristocentričnosti v zgodovini in trdi, da bo po novi zavezi nastopilo še obdobje Svetega Duha, zavrača. Lahko bi rekli, da Bonaventura v neki meri gre za Avguštinskim naukom, toda tudi od njega ga ločuje izrazita kristocentričnost, ki je temelj in središče Bonaventurinega pojmovanja zgodovine. Prisotnost božje previdnosti v zgodovini in posebno mesto, ki ga ima v njej Kristus, dajeta Bonaventurinemu pojmovanju zgodovine popolnoma pozitiven in optimističen ton, saj je vse življenje človeštva, tako posameznika kot skupnosti, vedno usmerjeno k dobremu in k zmagi dobrega.

VIRI IN LITERATURA

Bonaventura, *Opera omnia*, tomus V., Quaracchi 1891. V tem zvezku je na str. 199—292 *Breviloquium* (= *Breviloquium*) in na str. 327—454 *Collationes* in *Hexaameron* (= *Hexaameron*).

Borak H., komentar k hrvatskemu prevodu Pot duha k Bogu, Zagreb 1974.

Bougerol J. G., *San Bonaventura, un maestro di sapienza*, Vicenza 1972.

Dempf A., *Metaphysik des Mittelalters*, München-Berlin 1930.

Gilson S., *Der heilige Bonaventura*, Hellerau 1929.

Holzappel H., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg i. Br. 1909.

Joahim iz Fiore, *Expositio in apocalypsin*, Venetiis 1527.

Lopez R., *Rojstvo Evrope*, Ljubljana 1969.

Ratzinger J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959.

Schaefer A., *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, v: S. Bonaventura, *philosophica*, Roma 1973.

Povzetek

Pomembna dela, ki obravnavajo teologijo zgodovine, nastajajo v obdobjih večjih kriz v zgodovini človeštva. Serafskega učitelja je napačno spiritualistično-eschatološko mišljenje v frančiškanskem redu spodbudilo, da se je v svojih »*Collationes in Hexaameron*« lotil obravnave tega vprašanja.

Celotna zgodovina je skupno in istočasno opus Dei et opus hominum. Kot principium transcendens vodi vso zgodovino Bog, v njej pa ima odločilno mesto tudi človek. Posamezni rodovi polagoma napredujejo v smeri popolnejšega življenja in tako vsi skupaj prenašajo breme poslednjega cilja. Zaradi take medsebojne povezanosti rodov je možno iz preteklosti vsaj delno spoznavati tudi prihodnost.

Pot do razumevanja zgodovine je Sveto pismo. »Multiformes theoriae«, ki jih Sveto pismo vsebuje, so odraz prihodnjih časov. Toda le tisti, ki dobro pozna tudi preteklost, more v tem zrcaljenju začutiti pomen za prihodnost, ker se celotna zgodovina odvija v nepretrgani liniji. Bonaventura dobro pozna različne tradicionalne razdelitve zgodovine, pa si ne lasti nobene od njih. Po njegovem mnenju je moč priti do spoznanja zgodovine predvsem v soočenju stare in nove zaveze. Po zgledu sedmih stvariteljskih dni razdeli staro zavezo v sedem »tempora figuralia«, nova pa v sedem »tempora gratiosa«. Njegovo pojmovanje zgodovine je izrazito kristocentrično. Kristus je »središče vsega«, je »os svetovne zgodovine«. Odločno zavrača nauk o večnosti sveta. Vse ima svoj izvor v Bogu in se po Kristusu spet vrača nazaj k njemu. V svojem delu zanika identičnost obstoječega frančiškanskega reda z eshatološkim »ordo ultimus«.

Zusammenfassung

DIE THEOLOGIE DER GESCHICHTE BEI HL. BONAVENTURA

Metod Benedik

Bedeutende geschichtstheologischen Werke entstehen in grossen Krisenzeiten der menschlichen Geschichte. Den seraphischen Lehrer regte zu seiner Geschichtstheologie, die er in den »Collationes in Hexaemeron« behandelt hatte, die falsche spiritualistisch-eschatologische Gesinnung im franziskanischen Orden an.

Die ganze Geschichte ist zugleich opus Dei et opus hominum. Als principium transcendens leitet die Geschichte, in der eine entscheidende Rolle der Mensch spielt, Gott. Die Generationen wachsen langsam zu einem vollständigeren Leben. Alle Generationen tragen die Last des letzten Zielpunktes, und diese Verbindung gibt die Möglichkeit aus der Vergangenheit teilweise auch die Zukunft zu erkennen.

Der Weg zum Verständnis der Geschichte ist die Schrift. Die »multiformes theoriae« in der Schrift sind die Spiegelung der zukünftigen Zeiten. Die Schrift deutet auf die Zukunft hin, aber die Vordeutung des Künftigen in ihr kann nur erfassen, wer um das Vergangene weiss, weil sich die ganze Geschichte in einer ungebrochenen Linie entfaltet. Bonaventura kennt verschiedene traditionellen Geschichtseinteilungen gut, doch er selbst verwendet keine von ihnen. Nach seiner Meinung bewegt sich die Erkenntnis der Geschichte vor allem im Widerspiel vom Alten und Neuen Testament. Den sieben Schöpfungstagen entsprechend verteilt er das Alte Testament in sieben »tempora figuralia« und das Neue in sieben »tempora gratiosa«. Seine geschichtliche Auffassung ist ausgeprägt christozentrisch. Christus ist »die Mitte von allem«, »die Achse des Weltgeschehens«. Er weist die Lehre von der Ewigkeit der Welt zurück. Alles hat seinen Ursprung in Gott und durch Christus kehrt alles zu ihm zurück. In seinem Werk verneint Bonaventura die Identität zwischen dem schon bestehenden franziskanischen Orden und dem eschatologischen »ordo ultimus«.

³⁰ Hexaemeron XXII, 5—42, 438 a—444 b.

Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja

Jakob Aleksič

Znan je očitek zgodovinarjev na naslov humanistov, da v svoji ošabnosti istovetijo začetek kulture z nastopom antičnih Grkov.¹ Morda ni le zanimivo, ampak tudi koristno, če pretehtamo ta očitek ob primerjavi bibličnega pojma spoznanja z modernim, zapadnim pojmovanjem, ki je nastalo pod vplivom grške filozofije.

Razprava želi opozoriti na aktualnost tozadevnega primerjalnega študija.

Biblični pojem spoznanja

V času, ko je bil Jezus v polnem razmahu svojega javnega delovanja, je nekoč spregovoril: »Vse mi je izročil moj Oče, in nihče ne pozna Sina, kakor le Oče, in nihče ne pozna Očeta, kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti« (Mt 11, 27).

Kaj je hotel Jezus s temi besedami povedati? Gotovo najprej to, da je človek glede spoznanja Boga odvisen od razodetja, ki mu ga posreduje Sin božji, ki je kot posredovalec razodetja svoboden in ga posreduje komur sam hoče. Jezusove besede pa so pomenljive tudi zato, ker nam odpirajo pogled na svojevrstni biblični pojem spoznanja. Pove nam namreč, da je spoznanje občestvenega značaja in ne stvar zgolj individualnega človekovega razuma. Boga spoznati je nekaj drugega ko spoznati stvari v prstoru sveta, recimo živali, rastline, rudnine in tako dalje. Bog je oseba, za človekovo spoznanje Boga je potrebno sodelovanje obeh, Boga in človeka. Isto pa velja tudi za spoznanje človeka, zakaj tudi človek je oseba, in ga ne morem prav spoznati, če se mi vsaj do neke mere tudi sam ne razodeva.

Če hočemo globlje dojeti biblični pojem spoznanja, njegovo strukturo, se moramo ozreti na vsebino celotnega sv. pisma. Seči moramo v staro zavezo, na sam začetek, in nato slediti svetopisemski misli.

Prvo poglavje Geneze govori o stvarjenju sveta in človeka. Tu je izhodišče biblične metafizike, s katero se prepleta vsa biblična teologija.² In prvo poglavje uči, da je človek ustvarjen »v božji podobi« (1, 27: b'celem 'elohim — im Bild Gottes, N. H. Tur-Sinai), to je, kot božja sličnost. To pomeni, da ima človek um in prosto voljo, in je torej sposoben do neke mere Boga spoznati.

Toda, kaj se pravi, Boga poznati? Hebrejski izraz za spoznanje Boga je da'at 'elohim. Samostalni da'at prihaja od glagola jada' — znati, razumeti. V sv. pismu se često srečujemo z izrazom da'at 'elohim. Prerok Izaija, na primer, se pritožuje nad izraelskim ljudstvom svojega časa, da **ne pozna**

¹ Prim. Fritz Kern, *Die Lehren der Kulturgeschichte über die menschliche Natur*. V: *Historia mundi* B. I. 1952, str. 13.

² Prim. Cl. Tresmontant, *L'Essai sur la pensée hébraïque*, 1953, str. 13—96; *Etudes de métaphysique biblique*, 1955, str. 39—77; *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, 1958, str. 15—55.

Boga »Vol pozna svojega gospodarja (jada' šör qonehū), Izrael pa nima spoznanja (jisrael lo jada' — 1, 3). Prerok Ozej pa pravi: »Hočem ljubezni in ne daritve, **spoznanja božjega** bolj ko žgalne daritve (ki hesed hafacti v'lo zebah, v'da'at êlohim me'olôt — 6, 6).

Že ta dva primera kažeta, da hebrejska beseda da'at ne pomeni le razumsko, teoretično, abstraktno spoznanje, ampak da je vsebina tega pojma širša in globlja, da tu gre za občestveno, življenjsko razmerje, za sožitje: za oskrbo pri živali, za življenjsko skupnost in ljubezen pri Bogu in človeku. Le tako je razumljivo, na primer, če beremo glede Adama in Eve: »Adam je **spoznal** svojo ženo Evo, in je spočela« (Gen 4, 1). Tu gre očitno za najtesnejšo skupnost. Ali če beremo v novi zavezi o apostolu Petru, ko je zatajil Jezusa, da je dejal: »Ne **poznam** tega človeka« (Mt 26, 74). Peter je hotel reči, da nima z Jezusom nobene zveze, nič skupnega.

Iz povedanega smemo sklepati, da »Boga poznati« po svetopisemskem pojmovanju pomeni z **Bogom živeti**, to je, v Boga verovati, mu zaupati in se mu vsega izročati.

Razlika med bibličnim in modernim pojmovanjem spoznanja

Ko sodobna biblična teologija primerja svetopisemsko hebrejsko pojmovanje spoznanja z modernim zapadnim, ugotavlja, da ima svetopisemski pojem spoznanja »**docela drugačno strukturo kakor v našem zapadnem, po grški filozofiji vplivanem svetu**«.³

Ta ugotovitev postavlja pred nas troje vprašanj, na katera moramo dobiti jasen odgovor, če hočemo s pridom proučevati sv. pismo in razumeti človeka današnje tehnične civilizacije. To so vprašanja: V čem je strukturna drugačnost med bibličnim in zapadnim oziroma grškim pojmom spoznanja? Kaj je vzrok te drugačnosti? Kakšne so posledice te dvojnosti? Poglejmo torej:

V čem je razlika?

Po starogrškem in našem zapadnem pojmovanju je spoznanje v bistvu intelektualna dejavnost. Th. C. Vriezen jo označuje tako: »Vsebina te dejavnosti je v tem, da človek stvari z razumom obseže (umfasst), jih v povezavi med vzrokom in učinkom vidi (sieht) in po njihovih med seboj delujočih činiteljih dojame (begreift). Zapadnjak pravi, da neko stvar pozna, če jo je popolnoma analiziral, in vse faktorje, iz katerih se pojav sestoji ali je nastal, razloži (erklärt), to je, če jih more uvrstiti v celoto svojega pojmovnega sveta.«⁴

³ Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1950, str. 104. — Pri tem je treba dobro ločiti, za kaj gre. Claude Tresmontant (v *Essai sur la Pensée hébraïque*, str. 139) precizira: »Ne gre za nasprotje med vero in razumom, ampak razumom in razumom. Biblija in grška filozofija si ne stojita nasproti kot »vera« in racionalna misel, ampak kot dva miselna sistema docela različnih struktur« (Il n'y a pas opposition entre la foi et la raison, mais entre deux raison. L'apport biblique ne s'oppose pas à la philosophie grecque comme une »foi« à une pensée rationnelle, mais comme un system de pensée à un autre system de structure radicalement differente«).

⁴ Prav tam, str. 104.

Ta karakteristika spoznavne dejavnosti grško vzgojenega človeka kaže, da Grk išče resnico v prostoru vidnega sveta ali kozmosa. Kozmos je zaprt prostor vesoljstva, ki ga napolnjuje in omejuje tvorni svet ozvezdij. V tem prostoru človek zajema s pogledom predmete in jih razčlenjuje po elementih, iz katerih so sestavljeni. Kozmos je krog, v katerem se proces nastajanja in sprememb vrača nazaj vase. Tu ni videti stvarjenja, tu je le videz večne neustvarjene materije.

Povsem drugačna je biblična ali hebrejska sfera resnice. To ni zaprt prostor, napolnjen s predmeti, ampak »odprt tekoč čas brez podob« (»die offene gestaltos fliessende Zeit«), pravi judovska filozofinja Margareta Susman.⁵ To je »v neskončnost se pogajajoča črta stvarjenja« (»die ins Unendliche fortstrebende Linie der Schöpfung«, M. Susman, prav tam). To ni svet gledanja, kakor v grški sferi resnice ampak svet slišanja (»die Welt des Hörens, des Vernehmens«, M. Susman, prav tam).

Primerjava med grškim in hebrejskim načinom spoznavanja nam torej daje sledečo sliko razlik: Grk išče in dojema resnico, ko gleda predmete v prostoru; njegovo mišljenje je »prostorninsko«. Hebrejec dojema resnico na črti časa, ko ga ustavlja klic božje stvariteljske besede; njegovo mišljenje je »temporalno«. Grška misel se začenja in končuje v zaprtem prostoru kozmosa ki se vrača v svoj krog; njegovo mišljenje je »statično«. Hebrejska misel izhaja iz stvarjenja, ki je odprt razvojni proces, usmerjen v cilj eshatona; njegovo mišljenje je »dinamično«. Na grški strani je kip in prisposoda (»Bild und Gleichnis«), na hebrejski strani odločitev in dejanje (»Entscheidung und Tat«, M. Susman, prav tam).

Kaj je vzrok?

Ko skušamo doumeti, odkod opisane dvojnosti grško-hebrejskega načina spoznavanja, ni neumestno pogledati na področje jezikovne znanosti in filozofije (Sprachwissenschaft — Sprachphilosophie). Moderna jezikovna filozofija, ki jo je utemeljil Wilhelm v. Humbolt,⁶ si je že dolgo na jasnem, da so jeziki izrazna sredstva svojkega mišljenja narodov, tudi najbolj primitivnih ljudstev. Max Müller⁷ je to povedal z besedami: there is a petrified philosophy in language — v jeziku tiči okamenela filozofija.

Ni dvoma, da velja to tudi za grški in hebrejski jezik. Ko se C. Charlier vprašuje o vzroku, zakaj je hebrejski način mišljenja drugačen ko grški, prihaja do zaključka: »Gibanje grške in hebrejske misli ne teži za

⁵ Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, 1967, str. 36. Margarete Susman, rojena v Hamburgu, študirala filozofijo v Münchnu in Berlinu. Od 1907 do 1933 (ko je emigrirala v Švico) je delovala kot literarni kritik pri »Frankfurter Zeitung« (skupaj z Ernst Blochom) in pisala v revijah »Literarische Welt«, »Morgen« in drugih. Napisala tudi več literarno-filozofskih del, in prejela leta 1959 častni doktorat filozofije na univerzi v Berlinu. Umrla 1966 v Zürichu.

⁶ Wilhelm v. Humbolt, Die sprachphilosophischen Werke, Berlin 1884.

⁷ Max Friedrich Mueller, Lectures of the Science of Language I—II London 1892. Nemški prevod: Die Wissenschaft der Sprache I—II. Leipzig 1892. — Nav. Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1954, str. 15.

istim ciljem« (»ne cherche pas à atteindre le même but«).⁸ Še jasnejši je odgovor, ki ga daje M. **Susman**, ko pravi: Čas je po hebrejskem pojmovanju »v neskončnost se poganjajoča črta stvarjenja«. To pomeni, da Hebrejec, kot monoteist, ki veruje v enega edinega Boga stvarnika, nujno drugače pojmuje čas kakor »prostorninsko« in »statično« misleči Grk, ki ne ve za stvarjenje, ampak mu je kozmos produkt večne in neustvarjene materije.

Za Grka je stvarjenje nesmisel. Zato je razumljivo, da so grški modri-jani v Atenah ironično odgovorili **apostolu Pavlu**, ko jim je začel govoriti o vstajenju mrtvih: »O tem te bomo poslušali drugikrat« (Apd 17, 32). Kajti resnica o vstajenju mrtvih sponira resnico o stvarjenju. Brez stvarjenja ni vstajenja. Stvarjenje je začetek, je alfa, vstajenje od mrtvih je dopolnitev, je omega.

Zgolj »prostorninsko« mišljenje, ki se vrti v krogu zaprtega kozmosa, je podobno, pravi posrečeno Cl. **Tresmontant**, »kači, ki se grize za svoj rep«.⁹ Le če se s prostorninskim iskanjem resnice veže biblično »temporalno«, se nam odkriva polna resnica. Kajti »temporalno« mišljenje Hebrejca je v tem, da pojmuje čas kot merilo razvoja ki gre od začetka stvarjenja v smeri cilja, to je vstajenja ali »novih nebes in nove zemlje«, ko bosta »prvo nebo in prva zemlja prešla« (Raz 21, 1).

Posledice dveh različnih struktur

Če poznamo razliko med opisanim grškim in hebrejskim pojmom spoznanja in vzroke te dvojnosti, nam ni težko uvideti, da to ni moglo ostati brez daljnosežnih posledic v zgodovini evropske misli. Cl. **Tresmontant** jih je strnil v sledečo sodbo: »Stvarjenje, čas, ideja osebe, ideja ljubezni, so pojmi (notions), ki so se vedno izmikali tako modernim kakor antičnim filozofijam. To je svojski doprinos biblične tradicije, predmet krščanske filozofije.«¹⁰ Ustavimo se pri teh posledicah:

Prva posledica. — Ker je grško mišljenje prostorninsko in vizualno, to je uprto v prostor vidnega sveta, ne vidi znamenj stvarjenja. Zaradi tega ne pozna časa v pozitivnem smislu, to je, kot merilo geneze. Pravilno **pojmovanje časa** je mogoče samo v zvezi s pojmom stvarjenja, čas je pojem, ki označuje akt stvarjenja.¹¹ Zato tudi nima pravilne **ideje o osebi**. Oseba mu ni le človek, osebe so mu tudi mnogi pojavi naravnih sil. Grk pooseblja naravne sile, jim pripisuje božansko naravo, jih časti kot bogove. Posledica tega je **malikovalstvo**.

Judovski mislec **Abraham J. Heschel** k temu pripominja: »Primitivni človek težko oblikuje neko idejo, če mu ne pomaga domišljija. Toda področje prostora mu daje možnost za polet domišljije. Bogovi morajo imeti vidno podobo (kip). Kjer ni nobenega kipa, tam ni boga. Češčenje pred

⁸ C. Charlier, *La Lecture chretienne de la Bible*, Maredsous 1958, str. 155.

⁹ Cl. Tresmontant, *La Doctrine morale des Prophètes d'Israel*, Paris 1958, str. 22.

¹⁰ *L'Essai sur la Pensée hébraïque*, Paris 1953, str. 25.

¹¹ Razliko med hebrejskim in grškim pojmovanjem časa obravnava Tresmontant že v knjigi *Essai sur la Pensée hébraïque*, str. 25—38.

sveto podobo ni udomačeno le pri večini religij, ampak se je ohranilo v vseh dobah, pri vseh narodih, praznovernih in celo brezvernih. Vsi nadaljujejo z izkazovanjem časti zastavam in praprom, nacionalnim svetiščem, grobovom, spomenikom kraljev ali herojev. Povsod velja kot sakrileg vsaka desakralizacija takih svetih predmetov.

Vsi smo blazno zaljubljeni v blesk prostora, v veličino predmetov. Predmet (thing) je kategorija, ki leži kakor breme na nas in ki tiranizira vse vaše misli (tyrannizing all our thoughts).

Sveto pismo se bolj briga za čas kot za prostor. Biblija gleda svet v dimenziji časa, posveča pozornost generacijam in dogodkom, kakor deželam, predmetom ali rečem. Bolj se briga za zgodovino kakor za geografijo. Kdor se hoče kaj naučiti od biblije, mora sprejeti tezo, da ima čas za življenje smisel, ki je vsaj enakovreden smislu prostora, mora sprejeti tezo, da ima čas svoj lastni pomen in suverenost (a significance and sovereignty of its own).« Tako v svojem slovečem delu *The Sabbath*, 1951, str. 6.¹² V knjigi *Israel an echo of eternity*,⁴ (1972) pa pribija: »Čas ni prazna dimenzija. Z Bogom se bolje srečamo v času, kakor v prostoru, bolje v trenutkih vere, kakor v kosu prostora. Boga ni mogoče videti, pač pa slišati (passim).«

Druga posledica. — V zaprtem svetu kozmosa, kjer ni stvarjenja, kjer ni Boga Stvarnika, ampak se proces nastajanja odvija v cikličnem kroženju, v takem svetu je nesmisel govoriti o **pravi ljubezni**, saj je vse le igra narave, njenih slepih sil. Če že govorimo v takem svetu o ljubezni, je to le simpatija kot posledica bioloških ali socialnih ali gospodarskih odnosov med ljudmi. Grški človek ne ljubi bogov in jih ne more ljubiti; lahko jih skuša samo s tako imenovano magijo »nadmudriti« in se tako okoristiti.

Seveda moramo priznati, da človek nikoli ni dosleden, ne v dobrem ne v slabem. Skozi špranje vsake zmote prosejajo tudi bolj ali manj vidni žarki resnice, ki silijo človeka, da čisto drugače ravna v praksi, kakor si zamišlja v teoriji. Zato so tudi pogani odkrili mnogo resnic verske in moralne vsebine. Toda v celoti moramo reči, da je današnje zahodno človeštvo, ki je skozi stoletja, od renesanse naprej, formirano in vplivano po grški filozofiji in vzorih, postalo podobno bitjem, ki so jih Grki imenovali kyklope (v latinski izgovarjavi ciklope). O njih nam grška mitologija pripoveduje, da so bili pripadniki enookih velikanov. Ostanki prastarega, iz velikanskih kamnitih klad sestavljenega stavbarstva v Grčiji in Italiji se imenuje še danes »ciklopsko zidovje«, ker da je delo ciklopov.¹³

Podobni tem enookim antičnim velikanom so graditelji današnje tehnične civilizacije, dediči grškega »prostorninskega« mišljenja. Kaj je reči o tej civilizaciji? A. J. Heschel piše: »Tehnična civilizacija je zmaga človeka nad prostorom. To je triumf, često dosežen za ceno žrtvovanja bi-

¹² A. J. Heschel, *The Sabbath — its meaning for modern man*, New York 1951, str. 6. — Rabin Abraham Jošua Heschel, rojen na Poljskem, študiral v Nemčiji, od leta 1940 profesor judovske teologije v Ameriki. Bil je eden najuglednejših judovskih teologov 20. stoletja, avtor mnogih znanstvenih del. Bil je znan ekumenski leader v Ameriki. Leta 1964 ga je v Vatikanu sprejel papež Pavel VI., v zvezi z 2. vatikanskim koncilom, ko se je pripravljala koncilna izjava *Nostra aetate*, o razmerju Cerkve do nekrščanskih religij. Umrli je leta 1973 v New Yorku.

¹³ Prim. Felix Guirard, *Mythologie Générale*, Paris 1935, str. 121.

stvene ingredientne eksistence, namreč časa. V tehnični civilizaciji trošimo čas za to, da bi dobili prostor. Da bi povišali našo moč v prostoru, v svetu prostora, je naš glavni cilj. Toda več imeti ne pomeni več biti. Oblast, ki jo dosežemo v svetu prostora, se strmo, nenadno (abruptly) konča ob mejni črti časa (at the borderline of time). Toda čas je srce eksistence (the heart of the existence).«

In Heschel nadaljuje: »Dobiti kontrolo nad svetom prostora, je gotovo ena izmed naših nalog. Nevarnost pa se začne, če pri pridobivanju oblasti na področju prostora napravimo vse naše težnje na področju časa. Je področje časa, kjer ni cilj imeti, ampak biti, ne si lastiti, ampak dajati, ne kontrolirati, ampak deliti, ne si podvreči, ampak biti v soglasju. Življenje gre po zlu, če postane kontrola nad prostorom in pridobivanje reči v prostoru naša edina skrb. Nič ni koristnejšega ko oblast, in nič strašnejšega ko oblast. Često smo trpeli zaradi degradacije oblasti, danes nas degradirajo s pomočjo oblasti (through power). Je sreča v ljubezni garanja (in the love of labor), in je beda v ljubezni dobička (in the love of gain). Mnogo src in vrčev se je razbilo ob izviru profita. Kdor se proda v sužnost rečem, postane posoda, ki se razbije ob studencu.«¹⁴

Zaključki

Navedena opozorila judovskega teologa so vredna premisleka. Kakor da poslušamo katerega izmed starozaveznih prerokov. Heschel je mislec, ki pozna sveto pismo stare zaveze in se zaveda, kam je človeštvo privedla renesanca antične filozofije, s svojim mitičnim »prostorninskim« misljenjem. Pravim »mitičnim«, kajti starogrški nauk o kozmologiji je dediščina, ki so jo Grki prevzeli iz zapuščine sumersko-babilonske mitologije. **Jean Jacques Rousseau** (1712—1778) je v »Razpravi o raznih znanostih in umetnostih« prihajal do zaključka, da je znanost v njegovem času »dospela le do tega, da kvari človeštvo«,¹⁵ in iskal zdravilo v vrnitvi h klasični misli, torej v grštvi. Sledila je globoka konfrontacija zahodne civilizacije s svetim pismom. Zahod je šel iskat resnico v grško antiko, zavrgel pa sv. pismo in ga potisnil v defenzivo.

Tako si je stalo nasproti **dvojno različno pojmovanje zgodovine**: grško-mitološko, v katerem vlada domneva, da je svet večn in je zaradi tega pojem o začetku nepredstavljen in nerazumljiv, in judovsko-biblično, ki temelji na tezi, da je »v začetku Bog ustvaril nebo in zemljo« (Gen 1, 1). **Glavni vzrok sodobne verske in kulturne krize je ravno mišljenje modernih tehnokratov, ki se je rodilo iz grško-antičnega nazora, in ki mu je vsa skrb v tem, kako čas podrediti prostoru.**

Tu je edino zdravilo vrnitev k bibličnim strukturam spoznanja. Danes je situacija drugačna, kakor je bila v stoletju po Rousseau-u. **Sveto pismo ni več v defenzivi. To je posledica revolucije, ki jo je prinesla arheologija zadnjih sto let.** »Morda najbolj opazen prispevek arheologije na ozemlju

¹⁴ A. J. Heschel, *The Sabbath*, str. 3—4.

¹⁵ Pierre Rousseau, *Zgodovina znanosti*, Ljubljana 1955, str. 421.

bližnjega Vzhoda je preobrat, ki ga je povzročila glede načina v soočanju časa in prostora. Ljudstva, ki smo jih poznali samo po sv. pismu, ki je bila edina priča predhelenističnega sveta, so bila sedaj odkrita in ugotovljena po drugih virih. Dobili smo zemljevid starega sveta, kar nam dovoljuje **bolje očrtati zgodovino človeške kulture in izvorni delež izraelskega ljudstva pri tem.**¹⁶

Zaradi tega govori sv. pismo danes z drugačno znanstveno avtoriteto, kakor je moglo pred sto leti. Njegov nauk pa je slej ko prej, da vidni svet ni božanstvo (»Deus sive natura«), in da nima na sebi nič absolutnega, kar trdijo vse antične mitologije, tudi grška, s svojim naukom, da je svet produkt večne neustvarjene materije.

Taki nazori poganskih mitologij uklepajo človeško mišljenje v zaprt prostor kozmosa. Biblični pojem spoznanja pa vodi človeka v svobodo nadkozmičnih stvarnosti in mu odpira vedno nova neslutena duhovna obzorja.

Naj navedem še enkrat mnenje modernega judovskega eksegeta Abrahama J. Heschela, ki piše: »Sveto pismo je še na začetku svoje kariere; polni smisel njegove vsebine se je komaj dotaknil praga naše duše; je kakor ocean, na dnu katerega ležijo nešteti biseri, ki čakajo, da bi bili odkriti.«¹⁷

Treba pa je, bi k temu pripomnil, da se v poznanje sv. pisma, in to celotnega, bolje poglobljamo kakor doslej. Naj k temu pri nas pomore izdaja slovenske ekumenske biblije.

Povzetek

BIBLIČNO IN ZAHODNO POJMOVANJE SPOZNANJA

Jakob Aleksič

Izhodišče razprave je dejstvo, da ima splošni pojem spoznanja v sv. pismu stare zaveze docela drugačno strukturo kakor v našem zahodnem, po grški filozofiji vplivanem svetu. V sv. pismu je spoznanje občestvena kategorija in sad dejavnosti vsega človeka, njegovega srca in razuma, v grško šolanem človeku pa je spoznanje v bistvu intelektualna dejavnost.

Avtor razprave se dotakne vprašanja, kaj je vzrok te dvojnosti v načinu mišljenja in kakšne posledice je imela v zgodovini evropske misli. Prihaja do zaključka, da je glavni vzrok sodobne verske in kulturne krize prevladujoče teženje graditeljev današnje tehnične civilizacije, ki se je rodilo iz grško-antičnega nazora o prostoru in času, in čigar poglobljena skrb je v tem, kako čas podrediti prostoru.

Takšno prizadevanje pa ni v skladu s sv. pismom. Sv. pismo uči, da ima čas za življenje smisel, ki je vsaj enakovreden smislu prostora. Če se torej pretirava skrb za pridobivanje oblasti na področju prostora in imetja v prostoru, tako da se pri tem zapostavljajo človekove težnje na področju časa, vodi to neizbežno v duhovno stisko, v versko in kulturno krizo. Kajti več imeti ne pomeni več biti.

¹⁶ J. B. Pritchard, *Lumieres sur la Bible. L'archéologie et l'Ancien Testament*, 1958, str. 101.

¹⁷ A. J. Heschel, *Israel — an Echo of Eternity*⁴, New York 1972, str. 46.

Zusammenfassung

DER BIBLISCHE BEGRIFF DER ERKENNTNIS IM VERGLEICH MIT DEM ABENDLÄNDISCHEN

Jakob Aleksič

Der Abhandlung liegt zu Grunde die Tatsache, dass der allgemeine Begriff der Erkenntnis in der Hl. Schrift des Alten Testaments von völlig anderer Struktur ist als in unserer abendländischen, durch die griechische Philosophie beeinflussten Welt. In der Hl. Schrift ist die Erkenntnis eine Gemeinschaftskategorie und Frucht des ganzen Menschen, des Herzens und des Intellekts, im griechisch erzogenen und geschulten Menschen aber im Wesen eine intellektuelle Tätigkeit.

In der Abhandlung wird kurz die Antwort auf die Frage, was die Ursache dieses Phänomens ist, dargeboten, und welche Nachwirkungen das für die Geschichte der europäischen Kultur haben musste. Denn der griechische Begriff der Erkenntnis fusst in der Annahme eines ewigen unerschaffenen Kosmos, der biblische in der Offenbarung einer ins Unendliche fortstrebender Linie der Schöpfung. »Dort der geschlossene, gestalterfüllte Raum, hier die offene, gestaltlos fließende Zeit« (M. Susman).

Der Autor folgert daraus, dass die Hauptursache der herrschenden Kultur — und Glaubenskrise heute im überspannten Bestreben der Konstrukteure unserer technischen Zivilisation liegt, im Bestreben, welches, geboren aus den griechisch-antiken Vorstellungen über Raum und Zeit, seine Hauptaufgabe darin sieht, wie die Zeit dem Raume unterzuordnen.

Solches Bestreben steht nicht im Einklang mit der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift lehrt, dass die Zeit für das Leben einen Sinn hat, der zumindest gleichwertig ist mit dem Sinn des Raumes. Übertriebene Sorge für die Erlangung der Macht im Bereich des Raumes, welche die berechtigten Wünsche und Ansprüche des Menschen auf der Linie der Zeit schmälert oder zurücksetzt, führt deshalb unvermeidlich zur geistlichen Bedrängnis, zur Glaubens- und Kulturkrise. Denn mehr haben bedeutet noch nicht mehr zu sein.

Duhovnik v službi besede

Vekoslav Grmič

UVOD

Biti v službi besede ali biti služabnik besede spada gotovo med najpomembnejše dolžnosti duhovniške službe ali duhovniškega poslanstva. V Apd 6, 2 sl. beremo, kako so gledali apostoli na to svojo dolžnost: »Ne bi bilo prav, da bi mi opuščali božjo besedo in oskrbovali mize. Izberite si torej, bratje, izmed sebe sedem mož, ki so na dobrem glasu, polni Duha in modrosti; nje bomo postavili za to opravilo, mi pa se bomo posvetili molitvi in oznanjevanju nauka.« Drugi vatikanski cerkveni zbor pa pravi: »Božje ljudstvo se najprej zbira po besedi živega Boga, in ta se vsekakor sme pričakovati iz ust duhovnikov. Ker se namreč ne more zveličati nihče, kdor prej ni veroval, je prva dolžnost duhovnikov ta, da kot sodelavci škofov vsem oznanjajo božji evangelij, spolnjujoč Gospodovo naročilo: 'Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu' (Mr 16, 15); s tem pa vzpostavljajo in množijo božje ljudstvo« (D 4).

Razen pomembnosti te službe za Cerkev moramo takoj poudariti tudi **njen pomen za posvečevanje duhovnikov samih.** Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja o svetosti duhovnikov: »Svetost dosega duhovniki na sebi lasten način s tem, da svoje dolžnosti iskreno in neutrudno opravljajo v Kristusovem duhu. Kot služabniki božje besede vsak dan berejo in poslušajo božjo besedo, katero morajo razlagati drugim. Če se resno trudijo, da jo obenem sprejmejo tudi vase, bodo postali dan za dnem popolnejši Gospodovi učenci... Če poskušajo, kako bi tisto, o čemer so premišljevali, drugim čimbolj primerno podali, bodo globlje občutili nedoumljivo bogastvo Kristusovo' (Ef 3, 8) in mnogovrstno božjo modrost. Če se zavedajo, da je Gospod tisti, ki odpira srca, in da preobilna moč ne prihaja iz njih samih, marveč od Boga, bodo tudi med samim oznanjevanjem besede tesneje združeni s Kristusom učiteljem in se bodo dali voditi njegovemu Duhu« (D 13).

Služba besede spada na poseben način k duhovniški duhovnosti in o njej bomo v tem sestavku govorili predvsem s tega vidika. Duhovnost bo formalni predmet razprave o duhovniku v službi besede.

Razdelili bomo snov tako, da bomo najprej govorili o samem služabniku besede, potem o njegovem odnosu do poslušalca in končno o njegovem odnosu do besede, do vsebine in resničnosti oznanila.

I. DUHOVNIK KOT SLUŽABNIK BESEDE

Duhovnik kot služabnik besede je Kristusov sodelavec, po njem se poslušalci srečujejo s Kristusom, ki je razodetje in zagotovilo božje »dobrotljivosti in ljudomilosti«, po njem kliče Kristus ljudi k sebi in raste Cerkev.

Takoj pa moramo dodati, da je duhovnik kot služabnik besede poslan od Cerkve, da je v službi Cerkve in je zato njej odgovoren za svoje poslanstvo. Kristus, ki svoje odrešilno delo nadaljuje v Cerkvi in po njej, hoče, da je duhovnik po Cerkvi njegov poslanec. Škofovska sinoda 1971 izjavlja:

»Zato duhovniki najdejo smisel svojega poklica (identiteto), če v polni meri živijo poslanstvo Cerkve ter ga v povezanosti z vsem božjim ljudstvom izpolnjujejo na razne načine kot pastirji in služabniki Gospodovi v Duhu, da bi se v človeški zgodovini uresničil zveličavni načrt« (s. 15).

Iz tega sledi, da mora služabnik besede prisluhniti Cerkvi, poslušati Cerkev, ker **ne more biti Kristusov sodelavec, ne da bi imel iskreno voljo, da posluša Cerkev**. Gotovo pa more priti v tem pogledu do nesoglasij in napetosti, ki so odsev nepopolnosti in grešnosti tako v služabniku besede kakor v Cerkvi, nemara pa tudi snovanja božjega Duha, ki upošteva človeško nepopolnost in na težko razumljiv način dosega svoj namen. Je to **večkrat križ služabnika besede**, ki ga mora sprejeti, čeprav ne vidi v njem pravega smisla, čeprav se mu zdi, da bi bilo pametno, če bi ga odložil in poslušal samo svoj »razum«. To je pogum krščanskega tveganja, krščanske odpovedi, krščanske ljubezni, krščanskega paradoksa, služabnik besede mora biti sposoben za vse to.

Da bomo še bolj zaslutili težo tega križa, ki jo občuti marsikateri služabnik besede, si skušajmo **predočiti podobo Cerkve, kakršno imajo danes že mnogi verniki in tudi mnogi služabniki besede**. Morda so to poteze Cerkve v prihodnosti.

Jan Besemer pravi takole: »Cerkev sama se spreminja. Ne gre za spremembo obstoječe podobe Cerkve, temveč za nov način cerkvene biti v sekulariziranem svetu. Ne gre tudi za nobeno restavracijo v Cerkvi, temveč za prenovo Cerkve. **Dva tipična pogleda na Cerkev se postavljata drug ob drugega. Imamo tradicionalni model**, po katerem je Cerkev trdno hierarhična, učeča, nespremenljiva in uniformirajoča ustanova z vesoljno avtoriteto, kar se tiče življenjskih načel, in z izključno posestjo resnice. Je pa **tudi model specifično religiozne, dialogične, demokratične, mnogolične Cerkve**, ki bolj navdihuje, kakor pa vodi. V drugem primeru gre bolj za človeka kakor za ustanovo, bolj za vrednote kakor za resnice, bolj za pogovor kakor za pouk. Cerkev postaja tako dogajanje (gibanje), ki je v času okretno in dinamično navzoče; skupnost (občestvo) navdihnjenih ljudi, ki se družijo, potem ko jih je nagovorilo božje sporočilo . . . V tem tipu Cerkve stopa oznanjevalec vse močnejše v ospredje kot med ljudmi stoječi sobesednik in inspirator, ki se od njih razlikuje posebno po svoji specifični pastoralni izvedenosti in svoji izrazitejši religiozni drži.«¹

Kolikor se drugi model Cerkve danes v predstavah ljudi vedno bolj uveljavlja, **toliko igra osebna nota služabnika besede odločilnejšo vlogo kakor včasih**. Za »uradnega« in »uradniško« mislečega služabnika besede, ki bi se lahko skliceval na svojo duhovniško avtoriteto, skoraj ni več mesta. Prav tako ni videti možnosti, kako bi lahko uspešno oznanjal božjo besedo, kdor bi mislil, da se je enkrat za vselej usposobil za to poslanstvo. Tudi si je težko predstavljati služabnika besede, ki bi to oznanjal kot ideologijo, samo »v oblačilu« služabnika besede. Razmere silijo duhovnika k osebni angažmaju v vsakem pogledu, če hoče biti danes služabnik besede. Lahko je le ali priča ali komično vsiljiv krošnjar »resnice«, ideolog v najslabšem pomenu besede. Prav razumeti in dobro podajati božjo be-

¹ J. Besemer, Der Verkünder heute, v: Handbuch der Verkündigung II, Freiburg in Br. (Herder) 1970, 61.

sedo more le tisti, ki zanj velja Kristusova obljuba: »Ako me kdo ljubi, bo moja beseda spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan 14, 23). **To se pravi overiti oznanilo s svojo osebnostjo, s svojim izkustvenim doživetjem resničnosti, ki jo beseda skuša izraziti, s Kristusovim duhom, saj se uresničuje, kar izražajo besede apostola:** »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20).

V angažmaju krščanske osebnosti, v izkustvenem stiku s Kristusom je utemeljena **poslušnost božjemu Duhu**, ki deluje v služabniku besede, v Cerkvi, v posameznih ljudeh in skupinah, ki jim prinaša služabnik besede veselo oznanilo, v svetu sploh, v času ter njegovih znamenjih. **Raznovrstna nasprotja je mogoče premostiti in premagovati ob nenehnem spreobrnjenju, z nenehno odpovedjo in daritvijo, z nenehno »kenozis«.**

Služabnik besede je v polnem pomenu služabnik besede samo takrat, če živi besedo, ki jo oznanja, **če je njegovo poslanstvo tudi subjektivno in ne samo objektivno zakramentalno.** Drugi vatikanski cerkveni zbor uči: »Čeprav namreč more božja milost delo zveličanja izvršiti tudi po nevrednih služabnikih, vendar Bog redno rajši hoče razodevati svoja čudovita dela po tistih, ki so bolj poslušni nagibanju in vodstvu Svetega Duha« (D 12, 3).

Živeti besedo pa se pravi prisvojiti si jo kot stil življenja, po meditaciji in molitvi priti v stik z resničnostjo, ki jo beseda pomeni, uskladiti svoje življenje in delo z besedo, iskati pota in metode, kako jo posredovati drugim, upoštevati vse, kar je na kakršen koli način znamenje, ki je treba nanj odgovoriti, ki iz njega spoznamo, kako mora beseda »postati meso«. Preroštvo in dinamičnost sta nujni razsežnosti službe besede.

Duhovnost služabnika besede samega obsega predvsem dve razsežnosti. Prva zahteva od duhovnika, da se da Bogu, Kristusu popolnoma na voljo, da se odpove sebi in vedno bolj napravi prostor Bogu, vedno bolj postane drugi Kristus. To je razsežnost nenehnega spreobrnjenja, meditacije, molitve v ožjem pomenu. Druga razsežnost pa zahteva od njega študij, delo, prizadevanje za čim boljšo usposobljenost pri oznanjevanju, iskanje najustreznejših načinov in uporabo najučinkovitejših sredstev. To je dimenzija uporabe »talentov«, ki jih je Bog dal služabniku besede, dimenzija sodelovanja z milostjo. Kristusov sodelavec je lahko samo tisti, ki upošteva obe razsežnosti, ki upošteva »actio« in »contemplatio«.

Služabnik besede uspešno izpolnjuje svoje poslanstvo samo s **prepričljivostjo in učinkovitostjo svoje religiozne osebnosti**, ker samo v takem primeru ne oznanja sebe in ne išče stranskih koristi, temveč oznanja Kristusa in išče božje kraljestvo. Njegova naloga je, da v ljubezni in ponižnosti, ki predstavljata razpoznavno znamenje pristne religioznosti, služi drugim: »Tudi se ne imenujte vodniki, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus. Kdor je največji med vami, bodi vaš strežnik« (Mt 23, 11).

II. SLUŽABNIK BESEDE IN POSLUŠALEC

Služabnik besede je sam poslušalec Kristusa, Duha, ki veje, kjer hoče in kakor hoče. Tako vključuje v svojo bit tudi bit na videz nasprotnega pola: ko govori, posluša, ko odgovarja, vprašuje. Služabnik besede in

poslušalec sta dejansko **oba Kristusova poslušalca**. Oba vodita dialog s Kristusom in sta prav zato usposobljena za dialog med seboj, četudi so naglasi, kar se tiče dajanja in sprejemanja, različni, kadar se pogovarjata. Transcendentalno razodetje po milosti ali subjektivno razodetje omogoči tako razumevanje kakor ustrezno podajanje objektivnega razodetja. Cloveku mora biti »dano razumeti skrivnosti nebeškega kraljestva« (prim. Jan 13, 11), in o poslanstvu Sv. Duha pravi Kristus: »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 25. 26).

Služabnik besede je v odnosu do poslušalca najprej njegov poslušalec, ker le tako more odgovarjati na njegova vprašanja in oznanjati besedo, ki bi naj odreševala v vseh časih in razmerah. V konstituciji o Cerkvi v sedanjem času je povedano: »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (22, 5). Seveda te možnosti ne daje Sv. Duh samo neposredno posameznim ljudem, temveč tudi posredno, po okolju, ki v njem človek živi, v najširšem pomenu. **Zato mora služabnik besede to okolje resno upoštevati.** Drugi vatikanski cerkveni zbor naroča: »V ta namen je treba v vsakem velikem tako imenovanem družbeno-kulturnem ozemlju spodbuditi tisto bogoslovno raziskovanje, ki v luči splošnega cerkvenega izročila na nov način raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in so jih razložili očetje in učiteljstvo Cerkve. Na ta način se bo še jasneje pokazalo, na kakšne načine je mogoče vero razumsko razlagati ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov in kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom. Tako se bodo odkrila pota za globljo prilagoditev v celotnem obsegu krščanskega življenja« (M 22, 2).

Z drugimi besedami se to pravi jemati človeka kot osebo, ki ga Bog v naravnem in nadnaravnem pogledu na poseben način nagovarja, »po imenu kliče« k sebi (prim. Iz 43, 1), se to pravi biti poslušen Duhu. V odloku o laiškem apostolatu je rečeno: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove; jih deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11), da bi vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu in da bi tudi oni, kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje« (1 Pet 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16)« (3, 4). **Tako bi naj duhovnik kot služabnik besede skrbel za to, da bi iz poslušalcev, pasivnih služabnikov besede postali aktivni služabniki, ki bi z besedo in dejanji oznanjali evangelij, da bi postali zgrajene krščanske osebnosti, ki bi bili sposobni samostojno zidati božje kraljestvo v sebi in zunaj sebe.** Še več, služabnik besede bi naj tako skrbel za zrelost in rast poslušalcev, da bi iz njih vzgojil resnične pomočnike, da bi se potem lahko od njih tudi učil. V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo o posvečenih pastirjih: »Posvečeni pastirji pa naj priznavajo in pospešujejo dostojanstvo laikov in njihovo odgovornost v Cerkvi. Radi naj uporabljajo njihov pameten nasvet, z zaupanjem naj jim izročajo naloge v službi Cerkve in naj jim pustijo svobodo in področje dejavnosti, vlivajo naj jim celo poguma, da se

lotevajo del tudi na lastno pobudo« (37, 3). Služabnik besede »mora svojo osebno vero dati na voljo drugim«, pravi teolog Berger.² Tudi vse to se pravi odpovedati se sebi, biti služabnik, živeti in delati za druge, ravnati se po Janezovih besedah: »On mora rasti, jaz pa se manjšati« (Jan 3, 30).

Gotovo je za takšno službo besede treba iskati najraznovrstnejše oblike in **upoštevati predvsem manjše skupnosti in delo z njimi**. Teolog Schruder pravi: »Pastorala malih skupin ali oznanjevanje grupam je ena od najpomembnejših nalog župnijskega dušnega pastirja in laikov, ki mu pomagajo: torej so potrebni pogovorni krožki, večerne razprave, skupinsko delo.«³

Vsekakor pa se mora služabnik besede zavedati, da je služba besede takšna, ki človeka tudi vznemirja, ki se ji greh upira, ki zahteva spreobrnjenje, ki govori o križu. V evangeliju je zapisano: »Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo, pa ne vidijo; in poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo. In spolnjuje se nad njimi prerokba Izaijeva, ki pravi: ‚Z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli, z očmi boste gledali, pa ne videli; zakaj otopelo je srce temu ljudstvu in so na ušesa težko slišali in si oči zatisnili: da bi morda z očmi ne videli in z ušesi ne slišali in s srcem ne umeli ter se ne spreobrnil in bi jih jaz ne ozdravil!‘ (Mt 13, 15 sl.). **Zato »vidni« uspehi niso vedno znamenje zveste službe besedi, kakor tudi obratno neuspehi niso nujno dokaz neustreznega oznanjevanja.** Govoriti je treba »bodi prilično ali neprilično« (2 Tim 4, 2), preroško in imeti pred očmi, kar pravi apostol Pavel: »Zatorej ni nič ta, ki sadi, in nič ta, ki zaliva, ampak ta, ki daje rast, Bog« (1 Kor 3, 7).

Ob tem spoznanju se pokaže pomen zgleda, kar se tiče življenja iz resnice, iz besede, **pokaže se pomen žrtve in molitve v ožjem pomenu,** kolikor istočasno pomislimo na resnico o občestvu svetih. Da, tako se pokaže tudi **pomen besed škofovske sinode 1971:** »Tako se očitno pokaže vzajemni odnos med oznanjevanjem in zakramentalnim življenjem v poslanstvu Cerkve. Ločitev ene dejavnosti od druge bi pomenila deliti srce Cerkve, kar bi postavilo v nevarnost vero samo; s takim ravnanjem bi duhovnik, čigar naloga je služiti edinosti in občestvu, močno popačil svojo službo« (s. 16).

Oznanjevanje mora poslušalca disponirati za delovanje Sv. Duha, »ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje ‚vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo‘« (BR 5). **V njem mora prebuditi tudi potrebo po molitvi,** ki človeka odpira za delovanje božje milosti. Zopet pa se bo to zgodilo samo po služabniku besede, ki je sam v življenjskem stiku z božjim Duhom, ki se sam da voditi Sv. Duhu in se nenehno odpira njegovim navdihom, njegovemu vodstvu.

III. SLUŽABNIK BESEDE IN VSEBINA OZNANILA

Vsebina oznanila, ki jo služabnik besede prinaša svetu, je Kristus. Že apostol Pavel pravi: »Mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in

² Nav. J. Besemer, prav tam, 65.

³ Nav. J. Besemer, prav tam, 75.

Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 23. 24). Čeprav ta Kristus vznemirja človeka, ki ga mori greh, vendar je istočasno res, kar izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene besede res v jasni luči zasiže skrivnost človeka ... On, ki je ‚podoba nevidnega Boga‘ (Kol 1, 15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere« (CS 22, 1. 2). **Kristus pomeni zato odgovor na najgloblja bivanjska vprašanja in je obenem klic in cilj človekovega bivanja, je obenem križ in upanje, odpoved, žrtev in ljubezen, polnost življenja.**

Kristus, ki je vsebina krščanskega oznanila, je Odrešenik za vse ljudi, je zagotovilo božje bližine in ljubezni ljudem vseh časov. A časi se spreminjajo in spreminja se tudi miselnost ljudi, ki predstavlja duhovno obnove, v katerem sprejemajo Kristusa. **Kristus torej mora vedno znova »postati človek« določenega časa in določenih razmer, določene kulture in določene civilizacije, in to predvsem po Cerkvi, ki »stopa v zgodovino« človeštva in stalno napreduje v spoznanju Kristusa in njegovega nauka, prav tako pa tudi po posameznih služabnikih besede.** Zvestoba izročilu zahteva tako vedno novo, bivanjsko razlago razodetja, vedno novo interpretacijo, da more človek vseh časov spoznati, kaj hoče Kristus prav njemu povedati. Seveda pa ima **sv. pismo v tem pogledu svojo kritično, normativno funkcijo,** da namreč nakazuje smernice, kako se je treba prilagoditi pri oznanjevanju zahtevam časa in človeka. Isto je mogoče razbrati tudi iz razvoja dogem in sploh učenja Cerkve.

Iz povedanega pa moremo spoznati izreden pomen meditacije v najširšem pomenu za služabnika besede. Haendler pravi naravnost: »Za nas in za našo pridigo ima temeljni pomen, da se zopet naučimo premišljevali.«⁴ Poleg študija igra pomembno vlogo za uspešno službo besede ravno meditacija, meditativno prisvajanje in podajanje božje besede, kakor smo to že ponovno omenili. Tako bo že samo po sebi oznanjevanje **sodobno in življenjsko,** istočasno pa bo služabnika besede sililo, da se bo skušal vživeti v poslušalca in odgovarjati na njegova vprašanja, da bo oznanjal odrešenjsko, da bo človeku kazal pot, ki je po njej mogoče doseči njega, kateri se je razodel kot »pot in resnica in življenje«.

Služabnik besede se ne sme za vsako ceno oklepati določenih modelov krščanstva, ki so nastali zaradi ustreznih zgodovinskih okoliščin, zaradi ustrezne miselnosti in ustreznih potreb človeka na potu k Bogu. Ne gre za modele, temveč za Kristusa, ki bi ga naj »oblekli«, ki bi naj za njim hodili, ki bi ga naj živeli, a vse to na tisti način, ki je mogoč in najbolj potreben v času, ki v njem živimo in smo nujno njegovi otroci. Tudi to se pravi, da nas Bog kliče »po imenu«. **Pomislimo samo, kako bi se moral model krščanstva prilagoditi človeku, ki se je znašel v industrijsko tehnični kulturi in evolucija v najširšem pomenu določuje obenem z zavestjo lastne kreativnosti njegovo miselnost.** Danes moramo Kristusa oznanjati s precej drugačnimi razsežnostmi, kakor je to bilo potrebno in mogoče včasih. To so razsežnosti, ki so sicer nakazane v sv. pismu, ki pa so jih

⁴ Nav. J. Besemer, prav tam, 71.

teologi začeli izraziteje poudarjati šele v novejšem času, tako npr. **Teilhard de Chardin**. To pa je tudi tisto, kar je hotel povedati papež Janez XXIII., ko je izjavil glede namena 2. vatikanskega cerkvenega zbora: »Ne gre za to, da bi vero pravilno opredelili, temveč za to, da resnično vero tako izrazimo, da jo ljudje morejo razumeti.«⁵ Sploh moramo reči, da **zvestoba resnici zahteva vedno nove načine, kako ljudem omogočiti, da jim postane Kristus življenje**, kar pa je tista osnovna naravnost, ki je na njej mogoče zidati stavbo krščanskega človeka z njenimi raznovrstnimi razsežnostmi. Človek se mora najprej odločiti za Kristusa, kolikor sploh more glede na svojo zgodovinsko situacijo, tako da je potem res pripravljen **odpovedati se svoji sebičnosti in se naravnost tvegano odpreti božji ljubezni**, božjemu klicu, božjim navdihom, kajti šele tako je sposoben za nekaj, česar bi sicer ne mogel »nositi«. In to osnovno krščansko naravnost dosežemo tudi z ustreznim oznanilom, tako da se človek resnično čuti nagovorjen, poklican in da zna razlikovati med osnovnim, bistvenim in straskim, manj pomembnim, kakor to nakazuje 2. vatikanski cerkveni zbor, ko omenja hierarhijo resnic.

Končno bi bilo prav, da omenimo še pomen govorice, ki jo naj služabnik besede uporablja, da bo njegovo oznanjevanje učinkovito. Tudi v tem pogledu se mora prilagoditi času. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Sv. Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44, 2).

Vse to so dolžnosti, ki jih ima služabnik besede kot Kristusov sodelavec, ki ga tako njegovo poslanstvo nenehno spreobrača, duhovno bogati in posvečuje. **Iz globljega življenja po veri, v Kristusu, v ljubezni pa potem izhaja tudi popolnejša, učinkovitejša služba besede**, zakaj »vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna« (1 Jan 4, 7). Med življenjem in oznanjevanjem je najtesnejša vez oziroma bi morala biti najtesnejša vez, pa naj mislimo predvsem na aktivnega ali na pasivnega služabnika besede. Božja beseda je beseda življenja, beseda za življenje, ne teorija, in le tisti jo razumejo, ki iz nje živijo in so v izkustvenem stiku z resničnostjo, ki jo beseda pomeni, naznačuje.

SKLEPNE MISLI

Za sklep se mi zdi potrebno podčrtati nekatere misli, ki so bile sicer v razpravi izražene, ki pa so za duhovnika kot služabnika besede in njegovo duhovnost zelo pomembne.

Predvsem je treba reči, da beseda, ki ji duhovnik služi in jo oznanja **ni ideologija, temveč beseda življenja in beseda za življenje**. Kristus sam pravi: »Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje« (Jan 6, 63). Tako so ga razumeli tudi apostoli. Peter npr. izjavlja: »Besede večnega

⁵ Nav. W. Deckers, Rätzel Mensch-Rätzel Gott, Graz—Wien (Styria) 1969, 90.

življenja imaš« (Jan 6, 68). Sicer pa gre za Kristusa, ki se imenuje »pot in resnica in življenje«, ki je naše odrešenje.

Zato je služabnik besede usposobljen ali se usposablja za oznanjevanje v prvi vrsti po življenjski, izkustveni zvezi s Kristusom in je njegovo oznanjevanje toliko uspešno, kolikor pripravlja ljudi na takšno zvezo. Ni toliko pomembno, da natančno izraža verska dejstva, končno to sploh ni mogoče, temveč je pomembnejše, da jih tako izraža, da jih bodo ljudje pripravljeni sprejeti in po njih živeti.

Iz tega pa nikakor ne sledi prilagojevanje na račun okrnitve ali popačenja resnice, **temveč samo nova, ustrezna, sodobna interpretacija in aktualizacija stare resnice, tako da bi mogla tudi danes delovati odrešensko**, odgovarjati na temeljna vprašanja človeškega bivanja in vznemirjati človeka v njegovi samozadovoljnosti, samovšečnosti, v njegovem samoljubju. Oznanjevanje mora biti dogmatično, biblično in sodobno; mora biti preroško in upoštevati sedanjost ob vsej naravnosti v absolutno prihodnost.

Služabnik besede mora biti končno poslušen Duhu, ki veje, kjer hoče, ki veje posebno v skupnostih. Samo takrat bo dober oznanjevalec, če bo istočasno dober poslušalec. Z drugimi besedami povedano: Čim bolj bo drugi Kristus, tem uspešnejše ga bo oznanjal, saj bo tako našel ustrezne izraze in bo njegova beseda uverjena, prepričljiva. To pa je isto, kakor vse življenje si prizadevati za ta ideal, nikdar ne prenehati iskati načinov, ki bi bili najprimernejši za to, da zmaga ljubezen nad sebičnostjo, bratstvo nad sovraštvom, pravičnost in mir nad krivicami in nasiljem. In to je tudi oznanilo, ki o njem veljajo besede Rogera Garaudyja: »Takšna vera ni opij, temveč kvas za prenovo sveta. Vsako nasprotovanje tej veri je nasprotovanje revoluciji.«⁶

Povzetek

DUHOVNIK V SLUŽBI BESEDE

Vekoslav Grmič

Služba besede spada med najpomembnejše dolžnosti duhovniškega poslanstva, po njej postaja duhovnik, če jo vestno opravlja, vedno popolnejši Kristusov učenec in sodelavec.

Kot služabnik besede si mora prizadevati za stik s Kristusom in biti poslušen Duhu, ki se javlja v Cerkvi in tudi zunaj nje, ter pričevati za besedo s svojim življenjem. Zato obsega življenjski stil služabnika besede predvsem dve razsežnosti. Prva zahteva od njega, da se da Kristusu popolnoma na voljo; to je razsežnost nenehnega spreobrnjenja, meditacije, molitve v ožjem pomenu. Druga razsežnost pa zahteva od služabnika besede študij, prizadevanje za čim uspešnejše oznanjevanje besede; to je razsežnost uporabe »talentov« ali sodelovanja z milostjo.

Kar se tiče odnosa služabnika besede do poslušalca, je treba poudariti najprej to, da mora znati poslušalca prisluhniti, ker mu bo le tako lahko oznanjal resnico, ki ga bo odreševala. Resno mora oznanjevalec jemati poslušalca

⁶ R. Garaudy, *L'Alternative*, Paris (Laffont) 1972, 114.

kot osebo in skrbeti za to, da bo poslušalec postal zrela krščanska oseba in njegov sodelavec. To bo seveda mogel samo tisti služabnik besede, ki bo sam zrela krščanska osebnost.

Služabnik besede oznanja Kristusa, ki po njem in njegovem oznanilu vedno znova »postane človek« določenega časa in razmer, določene kulture in določene civilizacije. Zvestoba izroči zahteva vedno novo, bivanjsko razlago razodetja, vedno novo interpretacijo, da more človek spoznati najglobljo resnico razodetja po Jezusu Kristusu in se odzvati božjemu povabilu v občestvo z njim. Prisluhniiti znamenjem časa se pravi biti poslušen Duhu, ki je o njem govoril Kristus apostolom, da jih bo učil vsega in spomnil vsega, kar jim je sam povedal.

Zusammenfassung

DER PRIESTER IM DIENSTE DES WORTES

Vekoslav Grmič

Der Dienst des Wortes gehört zu den bedeutendsten Pflichten der priesterlichen Sendung in diesem Dienste; wenn er ihn gewissenhaft versieht, entwickelt sich der Priester zu einem immer vollkommeneren Schüler und Mitarbeiter Christi.

Als Diener des Wortes muss er sich um den Kontakt mit Christus bemühen und dem Geiste, der sich in der Kirche, und ausserhalb ihrer kundgibt, Gehör schenken, sowie auch mit seinem Leben für das Wort zeugen. Darum umfasst der Lebensstil des Wortdieners vor allem zwei Dimensionen. Die erste fordert von ihm, dass er sich Christus vollkommen zur Verfügung stellt; dies ist die Dimension einer ununterbrochenen Bekehrung, Meditation, Gebetes im engeren Sinne. Die zweite Dimension aber fordert vom Diener des Wortes Studium, das Bemühen um eine möglichst erfolgreiche Verkündigung des Wortes; das ist die Dimension des Gebrauchs der »Talente« oder die Mitarbeit mit der Gnade.

In Bezug auf die Einstellung des Wortdieners zum Zuhörer muss man vor allem betonen, dass er es verstehen muss, dem Zuhörer nachzufühlen, denn nur so wird er ihm die Wahrheit verkünden können, die ihn erlösen wird. Der Verkünder muss den Zuhörer ernsthaft als Person betrachten und dafür sorgen, dass der Zuhörer eine reife christliche Person und sein Mitarbeiter wird. Das wird freilich nur jener Diener des Wortes bewirken können, der selber eine reife christliche Persönlichkeit ist.

Der Diener des Wortes verkündet Christus, der durch ihn und durch seine Verkündigung immer aufs Neue »Mensch wird« einer bestimmten Zeit und bestimmter Umstände, einer bestimmten Kultur und bestimmten Zivilisation. Die Treue zur Überlieferung verlangt eine immer neue Seinserklärung der Offenbarung, eine immer neue Interpretation, dass der Mensch die allertiefste Wahrheit der Offenbarung nach Jesus Christus erfassen kann und der göttlichen Einladung in die Gemeinschaft mit ihm Folge leisten kann. Die Zeichen der Zeit vernehmen heisst, dem Geiste gehorchen, von welchem Christus zu den Aposteln sprach, er würde sie alles lehren und an alles erinnern, was er selbst ihnen gesagt hatte.

Molitev za časne zadeve in božja previdnost*

Anton Strle

Nemški filozof in teolog — neduhovnik Baader je zapisal: »Opuščanje molitve je največji greh«.¹ To se da pravilno razumeti. Greh je namreč odvrat od Boga; grešiti se pravi obrniti hrbet stran od Boga in delati po svoji glavi, ne po zakonitostih, ki jih je Bog zapisal v našo naravo, v našo vest in jih razen tega še posebej oznanil v razodetju. Kdor nič ne moli, kdor na noben način ne moli, ta nič več ne priznava svoje odvisnosti od Stvarnika, ta je pretrgal zvezo s svojim absolutnim Gospodom in se je odrekel veri. — Ker je molitev tako važna, je važno o njej imeti pravo mišljenje. Imeti o tem pravo mišljenje pomeni navsezadnje imeti pravo mišljenje o Bogu. In ker je veliko napačnih pojmov o Bogu — saj tudi ni čudno, ker je nedoumljiv — tudi o molitvi ne manjka zmot. Navedimo nekatere, ki se nanašajo na razmerje med božjo previdnostjo in prosilno molitvijo, posebej molitvijo za časne zadeve (I). Potem se bomo dotaknili liturgije, kolikor govori o časnih zadevah (II) in se ustavili ob vprašanju, kako se takšna molitev sklada z nespremenljivostjo večnih sklepov božje previdnosti (III) in z nespremenljivostjo božjih zakonov (IV). Končno se bomo še vprašali, kakšen pomen ima taka molitev v pastorizaciji in sploh v verskem življenju (V).

I. NEKATERE ZMOTE O PROSILNI MOLITVI

Za nevernega človeka, ki z bogotajstvom zameta tudi božjo previdnost, je molitev izgubljanje časa, kvečjemu koristna samoprevara. Tudi za deista, tega naspol ateista², molitev ni kaj prida več; po deističnem nazoru je Bog svet le ustvaril, potem pa ga je prepustil njemu samemu; tako res ni mogoče razumeti, zakaj naj bi človek molil — če se pa Bog sploh ne zmeni za stvari. Nekateri deisti, kakor npr. francoski rousseaujevec Jules Simon, so še priznali smiselnost častilne molitve, a prosilna molitev za kakršne koli zadeve se jim je zdela popolnoma brez smisla.³ Drugi, kakor npr. David Strauss, tudi častilno molitev zametajo.⁴ Do podobnih sklepov kakor deist pride tudi teistični fatalist oziroma determinist, po čigar naziranju je Bog od vekomaj vse tako uredil, da nobeno človekovo prizadevanje ne bo moglo količkaj vplivati na dogajanje v svetu in v dušah; ali ki bi celo trdil — kakor so nekateri stari Grki — da nad Bogom samim in zato tudi nad svetom vlada neizprosna usoda. Sv. Tomaž poleg zmote, ki

* Razprava je bila prvikrat objavljena v tipkanem »Zborniku teol. fakultete« 8 (1958) 34—62. (Uredil dr. F. Grivec). Razprava je sem in tja popravljena jezikovno in stilno, drugače je nespremenjena.

¹ Fr. Baader, nav. F. Bettex, *Das Wunder*⁶, Stuttgart 1907, 55.

² Prim. L. Monsabré O. P., *Esposizione del dogma cattolico*. Versione di Mons. G. Bohomelli, IV, (Marietti) Torino — Roma 1941, 25. — Glej tudi Tertulijan, *Apol.* 17: *Ench. patr.* n. 275. Prim. Tomaž Akv. 1 q. 22 a. 2; 1 q. 103 a. 5.

³ Gl. Monsabré, n. d. 110.

⁴ Gl. W. Wilmers, *Lehrbuch der Religion* IV⁷, Münster i. W. 1912, 888.

izrečno zameta božjo previdnost, in poleg fatalizma, navaja zmoto, ki gre v drugo skrajnost: zmoto tistih, ki po otročje preprosto mislijo, da se zaradi človeške molitve zamisli božje previdnosti neprestano spreminjajo.⁵

Na odnos med molitvijo in božjo previdnostjo so se v nekoliko drugačnem smislu nanašale tudi zmote Mihaela de Molinosa, ki je trdil, da vsaj duhovno popolni človek ne sme ničesar prositi Boga, češ da je to le uveljavljanje lastne volje nasproti božji.⁶

Predmet pričujočega razpravljanja pa bo trditev, da prosilna molitev za **časne zadeve**, kolikor so res časne, nima nobenega pravega stvarnega pomena, češ da božja previdnost v teh rečeh ravna po nespremenljivih sklepih, ki jih je položila v nespremenljive prirodne zakone. Zaradi take trditve je prišlo na seznam prepovedanih knjig delo sicer priznanega teologa Otta Karrerja z naslovom »Gebet, Vorsehung, Wunder«.⁷ Odtenki te zmote so tudi že v knjigi »Schicksal und Würde des Menschen«, ki je sicer zanimivo delo istega pisatelja in je izšlo dve leti prej.⁸ Tu Karrer pravilno opozarja, kako napačno in lahko tudi zelo usodno je, ako krščanski človek moli za časne zadeve tako, kakor da bi te imele absolutno vrednost same v sebi, ali celo, kakor da bi bile enako ali še bolj važne od nadnaravnih dobrin, ali kakor da bi Bog moral spreminjati svoje večne načrte, da bi ljudi usliševal v časnih stvareh, in streči našim posvetnim, pogosto tako silno kratkovidnim željam. A z druge strani gre Karrer predaleč. Povzemimo na kratko njegove misli, kolikor se nanašajo na molitev za časne zadeve.

Neizprosna povezanost med vzroki in učinki v prirodi, pravi Karrer, je prav božja volja. Naravni zakoni so izraz večne božje volje, in prav v njih se ta večna božja volja udejstvuje. Ali ne bi bila kaj čudna molitev, ako bi Boga prosili, naj razveljavi naravne zakone, ko vendar potekajo prav po njegovih zamislih in ko prav po njih Bog izvršuje svojo voljo?⁹ Ali ima torej molitev za časne zadeve, ki se nanašajo na zdravje, vreme in podobno, sploh kak smisel? Neki smisel že, pravi Karrer. Da pokaže, kakšen je ta smisel, razlikuje med »molitvami«, ki so zgolj izraz naravnega teženja po samoohranitvi, izražene pred Bogom,¹⁰ in pa pravimi molitvami, ki jim gre, ako se nanašajo na časne dobrine, le za pravilno rabo časnih reči, za pravilno razmerje do božje volje v sreči in nesreči. Prve se le v naravnem smislu morejo imenovati molitve. Ali so molitve v časni stiski »kaj več kakor le naravne želje, res pobožne molitve, krščansko razsvetljene molitve, molitve, kakor jih pojmuje Kristus, to zavisi od smisla, ki ga jim damo.« V Kristusovem smislu bi se molitev glasila nekako takole:

⁵ Sv. Tomaž. A., S. th. 2 q. 83 a. 2.

⁶ Denz 1234 sl. — Tudi janzenisti so širili zmoto o prosilni molitvi (prim. Denz 1409); sv. Alfonza Ligvorijškega poudarjanje molitve kot sredstva za milost je imelo protijanzenistični značaj. Prim. o tem M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2 ³⁻⁴, München 1951, 342.

⁷ Decr. S. Off. 18. 3. 1942, kakor je razvidno iz uradnega indeksa prepovedanih knjig. Knjige same ni bilo mogoče dobiti.

⁸ O. Karrer, *Schicksal und Würde des Menschen*, (Benzinger & Co) Einsiedeln 1940.

⁹ O. Karrer, *Schicksal u. Würde des Menschen*, 19. sl.

¹⁰ »Und solche Naturwünsche, zum Himmel gerufen, heissen dann Gebete«. Prav tam 20.

»Rad bi pač, da bi se to zgodilo, toda če mora biti drugače, naj se zgodi tvoja volja, Oče!«

Do tu bi glede skladnosti volje molilca z božjo voljo ne bilo kaj oporekati. Toda Karrer nadaljuje: »Religiozni človek ne bo resno mislil, da ima nevihta, smrtna bolezen in podobno zaradi njegove molitve drugačen potek, kakor ga mora imeti po naravnih zakonih... Kaj je torej smisel resnične molitve? Ne: Spremeni naravne zakone! Marveč: Daj mi (daj nam) takšno mišljenje, da nam bo vse pripomoglo k dobremu; da bi vdano prenašal, česar ne morem spremeniti; da bom, ako pride zlo, ki se ga bojim, tako globoko prežet z vero v večni smisel, ki ga ima božja ljubezen v vsem, da bo vse, kakor že pride, samo poglobilo moje zedinjenje z Bogom, izpopolnilo mojo vero, moje zaupanje, mojo srčnost — da se, zgodi tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji, na meni in na mojih dragih. Torej molimo krščansko, v nadnaravnem duhu, ne že s tem, ako želimo (in pri tem svoje želje kličemo nasproti nebesom), da bi se stvari godile po naši želji, marveč tedaj molimo krščansko, v Svetem Duhu, ako molimo, da bi doživljali vse dogodke v razpoloženju, ki je z Bogom v skladu. Naravne reči se vrše z naravno nujnostjo; naše stališče do reči, naše doživljanje in ravnanje pa se ne vrši z nujnostjo, marveč po uvidevnosti, svobodnosti — in to je posledica naše molitve, posledica tega, kako smo se odprli za resnico, za stvarnost, za božjo voljo.«¹¹

Ti Karrerjevi premisleki pomenijo preprosto rečeno tole: Kristjan naj v svojih časnih potrebah in stiskah le moli, a **samo** za to, da bi v pravem duhu sprejemal to, kar je Bog od vekomaj in nespremenljivo odločil, da nas bo zadelo po naravnih zakonih, ki so izraz večnih božjih načrtov. Molitev nam torej ne bo izprosila zdravja in podobnih stvari, ne bo od nas odvrnila nesreče in pomanjkanja. Izprosila nam bo le mirnost in vdanost v božjo voljo, doseгла, da nam bo tudi časna nesreča »pripomogla k dobremu«. Tako Karrer. — Da je taka molitev Bogu všečna, da je to tudi res najvažnejše pri molitvi za časne zadeve, o tem pač nihče ne dvomi. Toda ali je res, da molitev nikoli nima uspeha tudi v tem pomenu, da bi nam prav zaradi nje Bog v svoji previdnosti vsaj kdaj dal npr. lepo vreme, potreben dež? Ali je resnično, da smemo prosilno molitev, ako se nanaša na časne zadeve, imeti za pravo molitev **le** tedaj, če se nanaša na naše pravilno razmerje do tega, kar nam je Bog že tako in tako od vekomaj določil, da nas bo zadelo? — Da na to odgovorimo, naj najprej povzamemo glavne stvari iz cerkvene molitvene prakse glede na molitev v časnih zadevah.

II. MOLITEV ZA ČASNE ZADEVE V LITURGIJI

Misal nam pač najbolj razodeva duha krščanske molitve. Ni dvoma, da ima v njem prvo mesto častilna in zahvalna molitev.¹² A važno mesto ima tudi prosilna molitev; in ta se nanaša v prvi vrsti na božje kraljestvo,

¹¹ Pr. t. 21 sl.

¹² Prim. K. Prümmer Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939, 225 sl.: »Wie er [Christus], so stellt auch die junge Kirche die Eucharistiefeier vor allem unter die Gesinnung des Dankes gegen Gott; davon lieh sie auch ihren Namen. Dicht beim Dank liegt das Gotteslob. Es kommt früh zur Einführung des Trisagion«.

na tiste dobrine, ki jih je Kristus v evangeliju in posebej v očenašu tako jasno postavil na prvo mesto. Vendar moramo priznati, da je v misalu mnogo prošelj tudi za izrazito časne zadeve. Molitev Cerkve pač posnema duha Gospodove molitve, ki po splošni razlagi izročila v četrti očenaševi prošnji misli tudi na telesni kruh, na časne dobrine. Da bi Gospod hotel, naj pri četrti prošnji molimo zgolj za to, da bi naša duša zavzemala pravilno, z božjo voljo skladno stališče do časnih dobrin oziroma do časnega zla, to je tuje naravni, neizumetničeni razlagi in izročilu; saj za skladnost z božjo voljo molimo kot važnejšo zadevo že prej.³¹

Prav pogosto, okoli dvajsetkrat, govore oracije v misalu o zdravju duše tudi o telesnem zdravju. V 3. prošnji adventne kvatrne sobote prosimo, »da nam prihodnji praznik tvojega Sina prinese zdravilo za sedanje življenje in nakloni večno plačilo«. V prošnji po obhajilu na isti dan prosimo, »naj nam bodo presvete skrivnosti, ki si jih nam postavil za utrdbo odrešenja, v sedanje in bodoče zdravilo«. — Prošnja 4. nedelje po razglasenju Gospodovem lepo pove, zakaj molimo tudi za telesno zdravje: »O Bog, ki veš, da v tolikih nevarnostih zaradi človeške slabosti ne moremo zdržati, daj nam dušno in telesno zdravje, da to, kar trpimo za svoje grehe, premagamo s tvojo pomočjo.« — Pri blagoslovu pepela na pepelnico prosimo: »Daj, da vsi, ki bodo s tem pepelom potreseni, dosežejo v odrešenje svojih grehov telesno zdravje in dušno varstvo.« — V petek po 2. postni nedelji v molitvi nad ljudstvom: »Daj, prosimo, Gospod, svojemu ljudstvu zdravje na duši in na telesu, da bomo z izvrševanjem dobrih del zaslužili biti vedno v varstvu tvoje moči.« — V četrtek po 4. postni nedelji je v prošnji nad darovi rečeno: »Naj bodo po teh darovih izbrisani naši grehi, ker potem nam podeliš resnično zdravje na duši in na telesu.« — V prošnji po obhajilu na praznik presv. Trojice: »Naj nam prejem te skrivnosti ter priznanje večne sv. Trojice in njenega nedeljivega Edinstva koristijo za telesno in dušno zdravje.« — V prošnji po obhajilu na 11. pobinkošno nedeljo je povedano zelo izrazito: »Naj vsi, ki smo prejeli tvoje skrivnosti, občutimo pomoč za dušo in telo, da se bomo ozdravljili na duši in telesu veselili polne moči nebeškega zdravila.« — Na spomin sv. Neže 28. januarja v prošnji po obhajilu: »Svete skrivnosti ... naj nam bodo v zdravilo za časno in večno življenje.« — Pri blagoslovu sveč na svečnico prosimo v prvi prošnji, naj Bog »blagovoli blagosloviti in posvetiti te sveče v uporabo ter v dušno in telesno zdravje ljudem.« — Razumljivo je, da v prošnji na god Lurške Matere božje prosimo, »naj ... dosežemo dušno in telesno zdravje«; pri prošnji nad darovi zopet pravimo, naj nam »hvalna daritev ... prinese zaželeno telesno in dušno zdravje.« — Na god obiskovanja blažene D. M. prosimo v prošnji po obhajilu, »da nam skrivnosti tega vsakoletnega praznovanja ... podelijo zdravilo za časno in večno življenje.«

Nekatere take molitve ponavljamo pogostokrat v posameznih dobah cerkvenega leta. Npr. v čast Materi božji: »Podeli nam, svojim služabnikom, prosimo, Gospod Bog, da se bomo vedno veselili zdravja na duši in na telesu in da bomo ... rešeni sedanje žalosti in deležni večnega veselja.« — Celo pri nespremenljivih delih sv. maše molimo pred zauživa-

³¹ Prim. Simon-Prado, *Praelectiones biblicae*⁴. NT I, Torino 1930, n. 212.

njem, naj bi nam bilo Gospodovo telo v varstvo in zdravilo za dušo in telo».

V več misalovih oracijah izražamo splošno željo, da bi bili rešeni dušnih in telesnih sovražnikov,¹⁴ dušnih in telesnih nevarnosti,¹⁵ vsake nezgode,¹⁶ vsega hudega.¹⁷

Ali pa zopet prosimo kar na splošno za večni in časni blagor, kakor npr. v prošnji nad darovi pri prošnjah božične dobe v čast Materi božji. V prošnji na petek po 4. postni nedelji prosimo, naj nam bo podeljena tudi »časna pomoč«, v prošnji po obhajilu na četrtek po velikonočni nedelji si želimo tudi »pomoči za sedanje življenje«, v prošnji nad darovi pri prošnjah v čast Materi božji velikonočne dobe »večnega in častnega blagra in miru«, in podobno. — Da večkrat prosimo tudi za časni mir poleg dušnega, to je dobro znano, saj je taka prošnja celo v nespremenljivem delu sv. maše takoj po očenau.

Med »prošnjami za razne zadeve« je več takih, ki se nanašajo na časne dobrine: ob času lakote, ob potresu, za dež, za lepo vreme, za odvrnitev hude ure, ob živinski kugi.

Seveda je kakor pri sv. Pavlu¹⁸ tudi misel misalovih prošenj ta, da mora prosilna molitev, tudi tista, ki se nanaša na časne zadeve, služiti božjemu kraljestvu kot zadnjemu namenu. Lepo je to izraženo v prošnji za dež: »O Bog, ki v tebi živimo in smo, podeli nam potrebnega dežja, da bomo, zadostno preskrbljeni s časno pomočjo, s toliko večjim zaupanjem hrepeneli po večnih dobrinah. — V prošnji nad darovi na torek po tihi nedelji: »Prinašamo ti, Gospod, na oltar darove, ki naj bodo znamenje častne utehe, da ne zgubimo upanja v večne obljube.« — V prošnji po obhajilu ob živinski kugi: »Naj prejme verno ljudstvo, Gospod, tvoj blagoslov, ki naj mu bo v dušni in telesni blagor, da ti bo vredno služilo in vedno prejemale darove tvojega usmiljenja.« — V prošnji na 3. pobinkoštno nedeljo: »Pomnoži nad nami svoje usmiljenje, da bomo pod tvojim vladanjem in tvojim vodstvom tako šli skozi časne dobrine, da ne bomo izgubili večnih.«

Zanimive so prošnje za skladnost z božjo voljo. Na sredo po 4. postni nedelji v molitvi nad ljudstvom: »... In da jim boš po njih prošnjah podelil to, česar žele, daj, da bodo prosili tega, kar je tebi po volji.« Isti molitev je tudi prošnja 9. pobinkoštne nedelje. Prošnja na 4. povelikonočno nedeljo: »Daj svojemu ljudstvu, da bo ljubilo, kar ukazuješ, in po tem hrepenelo, kar obetaš, in da nam bodo ob vsej nestalnosti na tem svetu srca trdno usidrana tam, kjer so prave radosti.« Saj kar se ne sklada z božjo voljo in božjimi sklepi, sploh ni vredno uslišanja.

Ker pa je človek na zemeljsko redno že tako in tako preveč navezan, zato ni čudno, da ima misal tudi prošnje za to, »da bi mogli prezirati vse,

¹⁴ Npr. »Za priprošnjo vseh svetnikov«, prošnja nad darovi.

¹⁵ Npr. prošnja nad darovi na vnebohod; prošnja pri »za priprošnjo vseh svetnikov«.

¹⁶ Gl. prošnja 3. predpostne nedelje, prošnja po obhajilu 4. postne nedelje, prošnja »prošnje maše«.

¹⁷ Npr. prva prošnja pred zauživanjem; prošnja po obhajilu 3. predpostne nedelje.

¹⁸ 1 Tim 2, 12.

kar je zemeljsko»,¹⁹ da bi se naučili »zemeljsko prezirati in ljubiti nebeško« (prošnja po obhajilu na praznik presv. Srca Jezusovega), da bi »krotili zemeljske želje in se učili ljubiti, kar je nebeško« (prošnja nad darovi na 4. povelikonočno nedeljo), »s prostovoljno pokoro krotili svoje strasti ter rajši prenašali časno trpljenje, ko da bi bili obsojeni v večne muke« (prošnja na petek po tihi nedelji).²⁰

Kaj razberemo iz vsega tega?

Tole: Gotovo je poglobitni in končni namen in predmet vse prosilne molitve božje kraljestvo; to je tudi pri molitvi za časne zadeve. Nikakor pa ni mogoče reči, da bi v molitvi za časne dobrine v duhu Cerkve prosili le za to, da bi mogli pravilno sprejemati iz božjih rok dobro in hudo, kakor koli že nam je Bog namenil. Tu smo upoštevali le misal, ker je glede rituala stvar še bolj znana. Iz liturgije jasno odseva prepričanje Cerkve, da Bog kdaj pa kdaj upošteva našo molitev za časni blagor in **nam da časno dobrino, ki bi je nam brez molitve ne dal, da je torej vsaj kdaj naša molitev uspešna tudi v zemeljskih stvareh.** Jasno je tudi, da je taka molitev dovoljena in da je res molitev v pravem pomenu; seveda mora biti združena z vdanostjo v božjo voljo. Rimski katekizem zato čisto v duhu liturgije pravi: »Karkoli si smemo na urejen način želeči, tega smemo v molitvi prositi... Kar nas kakor koli trga od Boga ali je vzrok za ločitev od njega, pa je treba odstraniti iz našega teženja in hrepenenja«.²¹

Zgoraj navedene Karrerjeve misli, ki sicer dovoljenosti molitve za časne zadeve naravnost ne odklanjajo, pač pa zanikajo njeno pravo učinkovitost in bistveno polnovrednost »molitve«, so torej nesprejemljive. Na takšno mišljenje pač meri tudi okrožnica Pija XII. o Kristusovem skrivnostnem telesu, ko, navajajoč in zavračajoč razne zmote, pravi: »So nekateri, ki zanikajo, da bi mogle naše molitve stvarno kaj doseči... Prav tako ni posameznikom zaradi tega, ker so udje tega telesa, prepovedano, prositi zase posebnih milosti, tudi za to zemeljsko življenje, da le prosijo z vdanostjo v božjo voljo.«²² Uspešnost pripisuje papež direktno molitvam sploh (seveda ob določenih pogojih s strani molitve, molilca in predmeta), vsaj indirektno pa tudi uspešnost molitvam za časne potrebe. Glede dovoljenosti in primernosti pa še posebno ni dvoma. S tem je papež le potrdil stalno prakso Cerkve, ki bi ji gotovo nasprotoval, kdor bi trdil, da molitev za časne zadeve nima nikoli stvarnega učinka, ali pa celo, da ni dovoljena. Trditev, da more biti prošnja za zemeljske dobrine res prava molitev le toliko, kolikor pomeni prošnja za pravičen človekov odnos do teh dobrin, se ne da, vsaj ne brez izumetničenih razlag, spraviti v sklad z naukom Cerkve.^{22a}

¹⁹ Gl. prošnjo na god sv. Pavlina, 22. 6.; ali prošnjo po obhajilu na god sv. Cirila in Metoda, 5. 7.

²⁰ Besedo o »preziranju« zemeljskih dobrin moramo umeti tako, kakor jo je treba razumeti v modrostnih knjigah stare Zaveze: zemeljsko se imenuje ničev v primerjavi z večnimi vrednotami, torej relativno. Prim. o tem dr. Jos. Liener, »Der Priester als Arzt« v: Der Seelsorger 25 (1955) 448; celoten članek 445–453.

²¹ Catechismus Romanus, Pars 4, c. 4, 12.

²² Pij XII., okr. o skrivnostnem telesu Kristusovem, n. 90: Ljubljanski šk. list 1943, 72.

^{22a} Seveda bi bilo zanimivo, raziskovati še nauk sv. pisma in cerkvenih očetov o molitvi za časne zadeve. A zadostovati more že vpogled v liturgijo, kajti liturgija je »in und durch die Kirche gebetete, gelebte, mitgeteilte Bibel«, pravi

III. USLIŠANJA IN NESPREMENLJIVOST BOŽJIH SKLEPOV

Mnogokrat se javlja pomislek, da bi stvarno uslišanje prosilne molitve bilo v nasprotju z naukom o nespremenljivih, večnih zamislih božje previdnosti. Po nauku teologov se namreč vedno zgodi to, kar je Bog od vekomaj določil, in natanko tako, kakor je določil. Zaradi molitve — tako se zdi — Bog ne bo spremenil nobene reči.

Kaj naj na pomislek odgovorimo? Pustimo tu ob strani področje delovanja svobodne volje, ki jo podpira božja milost, in imejmo pred očmi le področje prirodnega dogajanja. Kako je mogoče brez protislovja hkrati učiti, da se večni sklepi božje previdnosti ne spremenijo, in trditi, da se more zaradi molitve npr. izboljšati vreme, popraviti zdravje, in podobno?

Sv. Tomaž reši navidezno nasprotje z njemu lastno lahkoto, dasi nikakor ne plitvo. Priznati je treba, pravi, uspešnost molitve, a tako, da niti ne pripisujemo nujnosti človeškim, božji previdnosti podrejenim zadevam, niti ne označujemo božjih zamisli za spremenljive. In to dvoje si ne nasprotuje. »Božja previdnost namreč uredi ne samo to, da se bodo zgodili neki učinki, marveč tudi, iz kakšnih vzrokov se bodo zgodili in v kakšnem redu. Med temi vzroki so pa tudi človeška dejanja. Zato morajo ljudje določena dejanja izvršiti ne zato, da bi s tem spremenili božji red, marveč da bi s svojimi dejanji izvršili neke učinke po tistem redu, ki ga je Bog določil. Tako je pri prirodnih vzrokih. Podobno pa je tudi z molitvijo: ne molimo zato, da bi spremenili božji red, marveč da bi dosegli to, kar je Bog določil, da se bo izpolnilo zaradi molitve, da bi namreč ljudje s prošnjami zaslužili prejeti to, kar je Bog od vekomaj sklenil, da jim bo dal, kakor pravi sv. Gregorij.«²³ Božja previdnost sama je torej, pravi sv. Tomaž drugje, od vekomaj določila, da se bodo njeni učinki uresničevali po drugih vzrokih, med katerimi je tudi molitev. Če bi kdo izključeval učinkovitost molitve, bi dosledno moral izključevati tudi učinkovitost drugih vzrokov. Če je pri drugih vzrokih tako, da ne odpravljajo nespremenljivosti božjega reda, je isto treba reči tudi glede molitve.²⁴ Molitev ne spreminja tega, kar je določila božja previdnost; saj to je nemogoče.²⁵ Marveč sama ta previdnost je določila, da se to in to zgodi prav zaradi molitve. Zgodilo se bo nezmotljivo gotovo; a zgodilo se bo zaradi molitve, ki zavisi od človekove svobodne volje, katero Bog od vekomaj upošteva v svojih sklepih.²⁶

Da uspešnost molitve le navidezno nasprotuje božji nespremenljivosti, pokaže sv. Tomaž tudi z distinkcijo, ki jo postavlja pri vprašanju, ali kaj koristijo molitve in druga dobra dela svetnikov pri predestinaciji (na-

Charles Moeller, profesor na louvainski univerzi. Gl. razpravo, ki je v »Lumen vitae« izšla v jan.—marec 1955 in jo je v nem. prevedla dr. Flora Piffel pod naslovom »Die Bibel und der moderne Mensch«, v: Der Seelsorger 25 (1955) 453—463. Mesto o liturgiji je na str. 462.

²³ Sv. Tomaž A., 2—2 q. 83 a. 2 c. — Ad 2 pravi: »Oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.«

²⁴ Sv. Tomaž A., Contra gent. (C 8) 3, 96: »Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.«

²⁵ Sv. Tomaž A., Cg 3, 95.

²⁶ Sv. Tomaž 4., Cg 3, 94.

prejšnji določitvi za zveličanje), ki je del božje previdnosti. Treba je ločiti, pravi, božjo predodločitev samo in z druge strani učinke, uresničenje te predodločitve. Glede prvega molitev svetih nima vpliva. Pač pa glede drugega; kajti z ozirom na dejansko uresničenje božja previdnost »ne odpravlja drugotnih vzrokov, marveč tako uredi učinke, da je tudi red drugotnih vzrokov podrejen božji previdnosti.« Bog je že od vekomaj določil, da naravni učinki izvirajo iz naravnih vzrokov in bi brez njih ne nastali. Podobno je določil posamezne ljudi za zveličanje na ta način, da je pri tem upošteval molitve teh ljudi samih, ali pa molitve oziroma dobra dela drugih ljudi — zaradi česar se morajo predestinirani truditi za molitev in za dobra dela, ker se bo le na ta način učinek predestinacije z gotovostjo uresničil.²⁷

Previdnost božja — tako razlaga sv. Tomaža Garrigou-Lagrange — je npr. določila, da ne bo žetve brez semena in setve, da ne bo znanja brez umskega napora, da ne bo pravega družinskega življenja brez določenih kreposti, da ne bo socialnega življenja brez oblasti in pokorščine, ne notranjega življenja brez molitve, ne odrešenja brez Odrešenika in brez prisvojitve njegovega zasluženja. Enako je tudi molitev od vekomaj določena kot sovzrok za doseg zveličavnih božjih darov, pa tudi za doseg časnih dobrin, ki imajo neko zvezo z zveličanjem — podobno kakor je božja previdnost od vekomaj določila toploto in električno energijo kot redno sredstvo za proizvajanje učinkov fizičnega dela, ki jih vsak dan opazujemo.²⁸

Če kdo trdi, da je stvarna uspešnost prošnje molitve v načelnem nasprotju z božjo nespremenljivostjo, mora dosledno reči to tudi o drugih običajnih vzrokih, zlasti pa mora izključevati pomembnost prostovoljnega človekovega sodelovanja z milostjo. Reči, da molitev ne more prav nič pomagati, češ da Bog nespremenljivo ve, kaj se bo zgodilo po prirodnih zakonih, je pravzaprav isto kakor reči, da ni treba hoditi, da pridemo do cilja, in ne se hraniti, da se nasitimo.²⁹ Po svoji naravi vsako bitje teži po dobrem. Kakor Bog razdeljuje dobrine bitjem, ki nimajo razuma, v skladu z njihovo naravo in naravnimi težnji, tako je primerno, da je Bog vnaprej hotel, naj **umne stvari** marsikaj dosežejo od božje dobrote le tedaj, ako se v skladu s svojo umno naravo zatekajo k molitvi, ne da bi bilo treba zaradi tega Bogu spreminjati svoje sklepe.³⁰

Nespremenljivost božjih sklepov torej nikakor ne izključuje uspešnosti naših molitev, marveč je celo **temelj njihove nezmotljive učinkovitosti**, vir uslišanja vsake dobre molitve. Bog je molitev zdavnaj prej hotel, kakor smo mi hoteli moliti; od večnosti je hotel, da bo molitev eden izmed najplodovitejših činiteljev našega duhovnega življenja, večkrat pa tudi sovzrok za podelitev takšnih časnih dobrin, ki v določenih okoliščinah postanejo božji dar, potreben za zveličanje — saj vemo, kako je npr. Salomon molil za potrebni živež zato, da bi lažje izpolnjeval božjo voljo.³¹

²⁷ Sv. Tomaž A., 1 q. 23 a. 8; prim. tudi 1 q. 103 a.6; 1 q.22 a.3; Cg 3, 77.

²⁸ Gl. Garrigou-Lagrange, *La providence* (Desclée de Brouwer) Paris 1932, 222 sl.

²⁹ Prim. sv. Tomaž A., Cg 3, 96.

³⁰ Sv. Tomaž A., Cg 3, 95.

³¹ Preg 30, 8.

V skladu s sv. Tomažem dobro pravi **Fr. Utz**: »Božja previdnost je svobodno človekovo voljo znala vgraditi v svoj urejeni načrt o svetu. Prav tako je mogla storiti, da molitev stvari pri tem sodeluje. Bog je sklenil, da nam bo mnogo stvari dal brez naših prošelj, druge stvari pa je spet napravil odvisne od našega ponižnega in gorečega klicanja. V mnogih stvareh naj bi priznavali in razodevali svojo na žrtev pripravljeno podre-ditev vodniku vseh usod. Najprej naj bi pokleknili in kleče sprejeli dar. Tako je od večnosti določeno, kaj nam bo Bog dal brez vsake naše molitve in kaj nam bo dal le zaradi naših prošelj; natanko tako, kakor je od začetka določil, da bo gibal zvezde brez našega sodelovanja, da pa bo druge stvari izvrševal z nami.³² Z molitvijo ne vodimo božje previdnosti mi, marveč sodelujemo z njo.« Naša skrb ne more biti v tem, da bi se božji pravičnosti izmaknili, marveč da jo ostvarjamo.«³³

— Lepo pravi **Garrigou-Lagrange**: »Nismo si mi izmislili molitve, marveč jo je Bog sam navdihnil očakom in prerokom in po svojem Sinu nam je dejal: Prosite in se vam bo dajalo ...³⁴. »Kadar molimo, težimo v času po tem, kar je Bog za nas hotel od večnosti; zdeti bi se moglo, da se takrat, ko za kaj molimo, božja volja sklanja k naši; v resnici pa se naša dviga in postavlja v soglasje z božjo voljo.«³⁵

Ko Bog uslišuje naše molitve, nam daje veliko in osrečujoče dostojanstvo, da smo **soudeleženi** pri njegovi previdnosti, ki je za stvari vzrok vse veličine in blaženosti. Soudeleženosť pa obsega dvojje: da se vključimo v nekaj, kar je dobrina nekoga drugega, pa tudi, da se podredimo tistemu, od katerega prejemo, po katerem dobimo dostop do dobrine.³⁶

In tako tudi molitev kot soudeleženosť pri božji previdnosti obsega dvojje: pritegne nas v veliko področje božje moči, tako, da soodločamo nad svojo lastno usodo in nad usodo drugih ljudi; druga bistvena poteza, ki jo ima molitev kot soudeleženosť pri božji previdnosti, pa je podre-ditev božji svobodni in končnoveljavno odločujoči volji. Zato pa molitev ne more nikoli biti samosvoje ukazovanje in zahteva, saj bi s tem nehala biti molitev. Vedno mora obsegati tudi predanosť in daritev Bogu. To velja tudi za molitev v časnih zadevah.³⁷ Molitev nima moči, da bi ovrgla božjo previdnost. Naše prošnje niso nasilje božjim zamislim, marveč skromno, podre-jajoče se sodelovanje. Zato nikoli ne moremo prositi kake stvari ločeno od božje previdnosti in volje. Nad vsemi prošnjami stoji ponižni »zgodí se tvoja volja«. Tako je tudi **uslišana molitev podrejena večnemu zakonu**, ki je prav božja volja.³⁸

S tem da Bog uslišuje molitev razumnih stvari, jim daje visoko dostojanstvo, a hkrati razodeva s tem svojo modrost in veličino, kakor lepo

³² Fridolin Utz, Bittet und ihr werdet empfangen, Freiburg i. Br. Herder 1940, 53 sl.

³³ Utz, Bittet, 37; prim. tudi str. 78.

³⁴ Garrigou-Lagrange, Providence, 221 sl.

³⁵ Nav. d. 226.

³⁶ Sv. Tomaž A., 1 q. 96 a. 1; 1 q. 81 a. 1; 79 a. 4.

³⁷ Utz, Bittet, 26.

³⁸ Utz, Bittet, 54. — Sv. Janez Krizostom pravi: »Annon enim praestare potest priusquam petamus? Verum propter hoc differt et expectat, ut occasione accipiat qua iuste nos sua providentia dignos faciat.« In Gen. homiliae 30, 5: RdJ 1154. — Pri vprašanju o uspešnosti molitve pridemo končno do vprašanja, ki ga

razlaga Akvinec: Za zemeljskega vladarja ni nečastno, ako ni diktator, marveč ima pri svojem vladanju namestnike, ki pri njegovem vladanju sodelujejo. Podobno se nam božje dostojanstvo še posebno pokaže, ko vidimo, da stvari priteguje k soudeležnosti pri uresničevanju svoje previdnosti s tem, da stvarjem nekatere dobrine podeljuje le zaradi njihove molitve.³⁹ Stvari brez razuma sodelujejo z božjo previdnostjo z nujnim udejstvovanjem tega, kar jim je prirojeno, kolikor tudi to moremo imenovati sodelovanje; z razumom in svobodno voljo obdarjena bitja pa razen tega še na dva načina: prvič s svobodnimi dejanji in drugič z molitvijo, ki je poseben primer svobodnih dejanj, katerim z božje strani odgovori uslišanje.

Nauk Cerkve o prosilni molitvi, tudi o uspešnosti molitve za časne zadeve, torej nikakor ne nasprotuje neskončni božji popolnosti, tudi ne nespremenljivosti sklepov božje previdnosti. Nasprotno: božja veličina se nam ob tem pokaže še v jasnejši luči. — In še eno! Če upoštevamo vse, kar smo rekli o vključenosti naših molitev v večne božje zamisli, in še dejstvo, da je Bog svojo voljo, naj za razne stvari v molitvi prosimo, položil v naš naravni čut in jo tudi pozitivno izrazil v razodetju, nam obenem že postane jasno, da je tudi prosilna molitev za časne zadeve prava molitev (ali vsaj more biti); saj je resnično dviganje našega duha k Bogu, ki je v svoj neskončni razum in v svoje vsemogočno hotenje vključil tudi našo molitev kot delni in odvisni sovzrok pri vladanju sveta.⁴⁰

IV. USLIŠANJA IN NESPREMENLJIVOST PRIRODNIH ZAKONOV

V ugovorih zoper uspešnost molitve za časne zadeve se razen tega kar je navedeno zgoraj, skriva tudi tale misel: Ako bi Bog poslušal naše, dostikrat tako zelo nasprotujoče si molitve, mnogokrat tudi predrzne, bi moral kar naprej delati čudeže in vsak trenutek razbijati stalnost prirodnih zakonov ter bi tako nasprotoval samemu sebi. Pomislek je v tesni zvezi s tistim, ki se nanaša na združljivost uslišanja z nespremenljivostjo božjih sklepov; zato je v bistvu rešen že zgoraj. Zaradi jasnosti pa bo koristno, če navedemo še nekatere stvari.

1. Bog gotovo nikoli ne uslišuje tako, da bi prišlo do absurdnosti. Djaki na potovanju npr. prosijo za lepo vreme, kmetje istega kraja za dež. Otročje bi bilo misliti, da bo Bog oboje dobesedno uslišal.⁴¹ Pri takih prošnjah, ki so protislovne, nesmiselne, ki nasprotujejo božji časti in modrosti, ki so umnim stvarjem dejansko v škodo, nihče ne sme pričakovati

skušata rešiti predvsem tomizem in molinizem. Kontroverza je nerešljiva. Najbolje je, če rečemo z dogmatikom Schmausom: Da bi vsestransko razumeli zvezo med svobodno voljo in milostjo, sodelovanje Boga in človeka, temu se moramo odpovedati; in sicer ta odpoved ni izrodek miselne utrujenosti ali nesposobnosti, marveč poteka iz uvida v božjo nedoumljivost, pa tudi v skrivnost človeške osebe. V op. 6 nav. d. 342.

³⁹ Sv. Tomaž A., 1 q. 103 a. 6 ad 3; 1 q. 22 a. 3 ad 1; Cg 3, 77.

⁴⁰ Sv. Tomaž A., 2—2q. 83 a. 3.

⁴¹ Prim. Joseph Schmidt SJ, *Die Verheissungen des Heilandes über das Gebet*, v *ZschrAszMyst* 1929, 344—354, zlasti 345—348.

uslišanja. Zato pa je rečeno: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate dobre darove dajati svojim otrokom, koliko bolj bo vaš nebeški Oče dajal **dobrih** darov tem, ki ga prosijo«. ⁴²

2. Ugovor poudarja naravne zakone in njih nespremenljivost, ki ima osnovo v trdnosti in nespremenljivosti božjih zamisli o svetu. Toda pri tem pozablja na važen zakon, ki ga je tudi Bog sam od vekomaj postavil: molitev. Tudi molitev je zakon, ki ima mesto v veliki harmoniji sveta; tudi molitev je v volji Zakonodajalca kot sestavina zakona. Bog popolnoma pozna vse svoje stvari in je po tem spoznanju in vsemogočnosti uredil delovanje zakonov tako, da bodo mnoge njegove dobrote stvarjem zavisne od molitev kot svojih moralnih vzrokov. »Ob tej uri bom dal zdravje bolniku, bom dal dež, bom utrdil dušo v kreposti ... ker se bo ob tej uri opravljala pobožna in zaupna molitev«. Bog ostane nespremenljiv, čeprav je dober in usmiljen. Molitev ne moti njegovega vladanja, pa tudi ne prirodnih zakonov, ki se jih Bog pri tem vladanju redno poslužuje; molitev le popolnoma izpolni večne božje načrte, kakor je bilo povedano že zgoraj. Tisti, ki v zvezi z božjo nespremenljivostjo enostransko poudarjajo stalnost prirodnih zakonov, pozabljajo na božjo vsevednost, ki ima za predmet tudi molitev, zaradi katere bo prav po delovanju prirodnih zakonov marsikaj podelil stvarjem, kar bi jim ne, ako bi njih ne molil. Zato pa je lahko določen prirodni pojav hkrati uslišanje molitve, kakor more določena prirodna nesreča biti hkrati tudi kazen za človeška zla dejanja. ⁴³

Kako pa je mogoče, da molitev kot moralni vzrok vpliva na fizikalne zakone? Na to najdemo dober odgovor pri Alešu Ušeničniku, ko po Tomaževih načelih odgovarja na vprašanje, kako more prirodna katastrofa biti božja kazen. »Bog je predvidel tudi vsa dobra in zla dejanja ljudi; vedel je že tedaj, ko se je zaradi njegovega ukaza začelo snovati početno stanje vesoljstva, za vse molitve in kletve ljudi, za vse njihove dobročine in zločine. In kakor duh presega in obvlada materijo, tako mora moralni svet presegati in obvladati fizični, materialni svet. Zato je Bog podvrzel tedaj materialni svet zahtevam moralnih činiteljev. Moralne činitelje je Bog sprejel kot prave vzroke v svoj svetovni načrt. Ker pa moralni vplivi ne morejo sami po sebi fizično vplivati na svet, zato je Bog sam ustalil harmonijo med moralnimi vzroki in fizičnimi učinki. Z ozirom na zahteve bodočih moralnih činiteljev je položil v početno stanje vesoljstva take fizične činitelje, ki bodo v času sami od sebe izvrševali to, kar bodo zahtevali moralni činitelji. — Tako imajo tudi človeške molitve in človeški dobročini, človeške kletve in človeški zločini, ki so nekaj moralnega, svojo vzročno moč. Človek moli. **Molitev** njegova sama po sebi ne more izpremeniti prirodnih zakonov, Bog jih more izpremeniti in jih včasih tudi izpremeni, a to je čudežno in potemtakem izredno. Toda da je uslišana molitev, ni treba,

⁴² Mt 7, 11. — Sv. Avguštin pravi: »Accipit quod petit, si non contra suam salutem sempiternam petit.« De oratione 102. 1. V Rouet-Duttilleul, Ench. Asc. n. 683.

⁴³ Glede božjih »kazni« pravi Aleš Ušeničnik: »Kazen božja ... ni vedno in realno čudežna, ampak prirodni pojavi sami so mnogokrat orodje božje kaznovalne pravice. Katastrofe, ki so same po sebi zgolj prirodni pojavi, so obenem kazen božja za greh. — Alternativa, so li katastrofe prirodni pojavi ali kazni božje, ni torej nobena prava alternativa. Katastrofe so lahko oboje obenem — prirodni pojavi in kazni božje!« IS IV, 141.

da se izpremene prirodni zakoni. Bog, ki je previdel molitve ljudi, jih je tudi že uslišal v svoji večni zamisli o svetu. Zamislil je svet tako, da v času našim molitvam odgovarjajo zaželeni prirodni pojavi.⁴⁴

3. Ustavimo se še pri razlikovanju navadnih in čudežnih uslišanj.

a) **Navadna uslišanja.** — Zdravnik npr. moli: »Gospod, tega bolnika si zaupal meni, da ga ozdravim. A le ti si zdravje in življenje; zdravilo samo iz sebe more tako malo pomagati! Pomagaj mi ti, da bom dal taka zdravila, ki prinašajo zdravje! V tvoje roke polagam zdravje tega bolnika.«⁴⁵ Kdo bo dejal, da Bog ne more take molitve uslišati, ne da bi bilo uslišanje na zunaj tako očitno, da bi lahko govorili o čudežu? Seveda mora človek, ko moli, redno tudi sodelovati pri tem, da bi zaproseno stvar dosegel, ne pa držati roke navzkriž. Tu vlada namreč isti zakon sodelovanja, kakor pri prošnjah za pomoč božje milosti v nadnaravnih rečeh. Božje delovanje ne napravi delovanja stvari za nepotrebno in ga ne poniža h glemu videzu. Bog deluje prav v delovanju stvari in v prirodnih zakonih, ki je njihovo delovanje uredil po svojem previdenju, upoštevajoč pri tem tudi molitev. Prav tako ni treba takoj misliti na čudežni božji poseg, ako npr. prosimo za lepo vreme. Saj za čudež brez res važnega razloga tudi ni dopustno prositi. In ni že vsak božji poseg v naravo, s katerim preprečuje ali usmerja delovanje prirodnih sil, takoj čudež; sicer bi morali tudi človekovo usmerjanje naravnih sil in preprečevanje njihovega običajnega delovanja imenovati čudež. Za pojem čudeža namreč ni dovolj, da ga more proizvesti le Bog, marveč je tudi treba, da Bog ta učinek proizvede na način, ki se po svoji izrednosti razvidno loči od običajnega delovanja prirodnih zakonov in sil. Za takšno izredno poseganje božje vseomogočnosti ali za očividni čudež navadno ne molimo, marveč največkrat le za preprosto uslišanje, pri katerem delujejo zgolj naravne sile, ki jih pa Bog zaradi predvidene molitve tako usmerja, da so v korist molivcu.

Nekateri mislijo, kakor da je природа velikanski mehanizem, v katerem molitev ne more imeti mesta, razen če se izvrši čudež. Ko je deževje, molim, ko sem bolan, molim za zdravje: potreben je čudež — tako mislijo. To pa ni resnično. Pri uslišanju molitve je treba podstavljati le to, da moralni dejavnik molitve, ki ga je Bog od vekomaj predvidel, sodeluje s fizičnim vzrokom, ki čisto naravno proizvede učinek. Čudež je dejanstvo, ki presega učinkovitost naravnih vzrokov in zahteva nastop božje vseomogočnosti. V izrednih okoliščinah Bog tudi tega ne odreka našim molitvam, toda nikakor ni vsako uslišanje čudežno, čeprav se to ali ono zgodi prav zaradi molitve.⁴⁶ In zakaj ne bi Bog mogel po svojem večnem sklepu v tok naravnih zakonov vključiti take činitelje, ki bodo neki naravni pojav usmerili v korist molivca? Saj more tudi človek s svojo svobodno voljo vplivati na potek bolezni celo že brez posebnih zdravil in zunanjih pripomočkov, vplivati s svojim duševnim razpoloženjem na določene spre-

⁴⁴ Ušeničnik, pr. t., 140. Prim. Sv. Tomaž A., Cg 3, 77; 95; 96. — Gl. tudi Monsabré, n. d., 120 s.

⁴⁵ Prim. C. M. de Heredia SJ, Eine Quelle der Kraft. Von Bittgebet, das Berge versetzt. Nach der 3. Aufl. der spanischen Ausgabe... übersetzt von Abt E. Frierer O. Cist. Mar. (Verl. Tyrolia) Innsbruck-Wien-München 1952, 331.

⁴⁶ Prim. Monsabré, n. d. 122 sl.

membe v telesu. Zdravnik npr. prepove bolniku vsako vznemirjanje; če bi menil, da to nič ne vpliva na zdravje, bi naročilo ne imelo smisla.

To analogijo s psihološkega področja uporablja že sv. Tomaž. Sicer mu gre pri tem za pojasnilo, kako so mogoči čudeži. A misel nam pomaga razumeti tudi navadna uslišanja. Vse stvari, pravi Akvinec, so bolj podložne Bogu, kakor pa je človekovo telo v oblasti njegove duše. Človeška duša je namreč kot forma telesa telesu proporcionirana (sorazmerna). Bog pa presega vsako sorazmerje s stvarmi. Ako si človekova duša kaj predstavlja in se v njej zbudi ob tem močno čustvo, nastane včasih v telesu sprememba, ki vpliva na zdravje ali bolezen, ne da bi pri tem delovala telesna počela, ki bi po svojih lastnostih povzročila bolezen ali zdravje.⁴⁷ — Pomislimo dalje, kako se tudi sicer v življenju tako lahko zgodi, da en sam pogled, ena sama beseda, tudi neizgovorjena, usmeri cel niz dogodkov v popolnoma drugačno smer, kakor bi jih sicer imeli.⁴⁸ To more močno poseči celo v prirodni red, ne da bi se seveda njegovi zakoni le količkaj spremenili. Pa tudi ko človek s tehničnimi sredstvi obvladuje prirodo, jo obvladuje prav s tem, da v tok naravnih sil vključuje zgolj dejavnike prirodnih zakonov, tako da se sprožijo drugačni učinki, kakor če bi jih — da se tako izrazimo — prepustil samim sebi. Podobno tudi zdravnik vpliva na potek boleznih prav s pomočjo naravnih sil. Kdo bi mogel **Bogu** odrekati možnosti ali primernost, da zaradi molitve spravi v gibanje npr. en sam atom in bo zaradi tega nastala drugačna krivulja dogajanja. Zlasti si je to lahko razlagati spričo novejšega naravoslovja, ki govori celo o neki nedeterminaciji elektronov v atomu in ki je vsaj enostransko mehanistično pojmovani determinizem zavrglo kot nekaj zastarelega.⁴⁹

Ugovor zoper uspešnost molitve je racionalist **D. Strauss** približno takole izrazil: Nihče ne moli za to, da bi bil sončni mrk preložen na poznejši čas, ker pač ve, da bo nastopil nujno takrat, kakor so izračunali astronomi; dež in suša in druge podobne stvari pa se prav tako ravna po nujnih prirodnih zakonih, čeprav ti niso tako dobro preiskani; torej je nesmiselno, da bi take naravne reči, kakor je npr. vreme, bile predmet molitve. — Saj bi tudi res nihče za to ne molil, ako bi natanko poznal prirodne zakone, po katerih se ravna vreme ali zdravje.

⁴⁷ Sv. Tomaž A., Cg 3, 99.

⁴⁸ Prim. Jos. Kreitmaier, Schicksal und Freiheit, v: Stimmen der Zeit 137 (1940) 171 sl.; celotna razprava od 171—178. — M. Schmaus pravi: Božja volja z ozirom na stvari ni le splošna, marveč zadeva vsako posamezno stvar v vsakem trenutku. Vedno nas vsak trenutek srečava kot ustvarjajoča in oblikujoča volja. V roki njegove ljubezni in vsemogočnosti je postalo tudi trpljenje orodje zveličanja in blagoslova... Trpljenje daje jamstvo, da Bog skrbi za človeka in ga ne prepušča izgubljenosti... Bog človeka vzame resno... ravna z njim kot z odraslim, ki se mora sam odločati.« Kath. Dogmatik I³⁻⁴, München 1948, 595 sl.

⁴⁹ Gl. o tem A. Ušeničnik, IS VIII, 223. — Nekateri naravoslovci so šli celo tako daleč, da jim je postalo problematično celo načelo kavzalnosti — seveda brez utemeljenega razloga. Gl. o tem J. Janžekovič, »Ali je indeterminizem zrušil kavzalnost«, v: Zbornik teološke fakultete 1 (1951) 89—103. — Seveda ni v elementarnih (subatomske) delčkih realnega ontološkega indeterminizma, ki bi bil proizveden le od slučaja. Kdor bi to trdil, bi v infraatomske svet uvedel »pravi kaos, kraljestvo iracionalnosti, ki bi uničilo vsako izvestnost, vsako, tudi statistično nujnost in torej vsako mejo: vse bi bilo enako možno... Nič več bi ne imelo smisla še vpraševati, »zakaj« in iskati razlago kateregakoli pojava«,

Treba je reči, da ta odgovor prezre veliko razliko, ki je med sončnim mrkom in vremenom. Preložitev sončnega mrka bi bila gotovo izreden čudež, za katerega nimamo nikakršnega razloga, da bi ga pričakovali. Zato tudi ne prosimo zanj in na splošno bi sploh ne smeli prositi. Določena sprememba vremena pa je mogoča brez takega **izrednega** božjega posega, ki bi vzbujal pozornost, torej brez čudeža; in zato iz pametnega razloga, ki ga lahko velikokrat imamo, smemo prositi za izboljšanje vremena in podobno. Če človek v svoji sobi more napraviti prepih — kdo bi mogel Bogu odrehati možnost, da dovede v določen kraj ta in ta zračni tok in tako spremeni vreme? Saj so že od nekdaj tudi ljudje sami skušali vplivati na vremenske prilike (kar glede sončnega mrka pač ne moremo reči). Zakaj bi tega ne mogel On, ki vse stvari in njihove sile nosi, ohranja in z njimi sodeluje? In sicer tudi brez čudeža, na neopazen način. Ali mar manj zmore od ljudi?

Možnost uslišanja molitve v prirodnih stvareh more zanikati le tisti, ki misli, da je Bog svet samo ustvaril, potem pa ga prepustil samemu sebi, in da edini vpliv na svet more izhajati kvečjemu od človeka.⁵⁰ — Pa tudi če bi mislili na čudežna uslišanja, bi pri zgolj astronomskih pojavih pač sploh ne mogli dobiti izrednega razloga, ki se zahteva za takšno izredno uslišanje. Saj si je kaj težko misliti, kako naj bi imela npr. preložitev luninega mrka tisti tesni odnos do človekovega življenja, vsaj indirektno tudi do poslednjega življenjskega namena, kakor ga bolj ali manj najdemo prav pri vseh čudežih, ki nam jih navaja božje razodetje. Za preložitev mrka zato ne molimo, ker bi bila taka molitev neumestna in uslišanje neskladno z božjo modrostjo. Nekaj drugega je z vremenskimi prilikami in podobno. Vzrok za razliko med obojim ni v tem, da glede mrka vemo, kako bo z njim, medtem ko glede vremena tega ne vemo; vzrok za razliko je namreč skrit v važnem načelu, ki ga gornji pomislek čisto prezre in ki ga je sv. Tomaž jedrnato povedal: »**Za to je dovoljeno moliti, kar si je dovoljeno želeti**«. ⁵¹ Če si pa po pameti česa ne moremo želeti, tudi uslišanja ne moremo pričakovati.

b) Čudežna uslišanja. — To omenjeno načelo velja tudi za čudežna uslišanja, ki so sicer že po svojem pojmu redka, ki pa jih tudi moramo

pravi Selvaggi SJ, *Le Leggi statistiche e il miracolo*, v: *Civiltà Catt.* 1950, IV, 211; navaja Dom. Tricerri O P, *Dio nel pensiero dei grandi e dei dotti*. 2. ed. Alba-Cuneo 1953, 454. — Glede medicinske znanosti velja nekaj podobnega. Dr. J. Lossen pravi: »Es vollzieht sich eine starke Wendung vom rein kausal denkenden Materialismus der vergehenden Epoche zu einer teleologischen Auffassung, Wie die moderne Astrophysik im Makrokosmos, so beginnt die heutige medizinische Wissenschaft im Mikrokosmos hinter allen Erscheinungsformen und Gesetzen das Walten eines transzendenten Schöpfers zu ahnen.« Dr. J. Lossen, *Körperorgane und Körpersäfte*, v: *Stimmen der Zeit* 134 (1938) 305—312. Navedene besede so ob koncu razprave. Naravoslovci so začeli razlikovati statične in dinamične prirodoslovne zakone. Čudež pomeni izjemo od obojih. Stvarno je vprašanje čudežev v istem položaju kakor pred nastankom atomske fizike, pravi npr. Nikolaus Junk SJ, *Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik*, v: *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 300 sl.; ves članek 295—301. Ad hominem pa je stvar dejansko olajšana.

⁵⁰ Prim Willmers, v op. 4 n. d. 888; 890.

⁵¹ Sv. Tomaž A., 2—2 q. 83 a. 6: »Hoc licet orare, quod licet desiderare.« — Kristus čudežev nikoli ni delal zato, da bi stregel radovednosti ljudi.

priznati. Navadno se za tako uslišanje zahteva karizmatična vera, »fides miraculorum«, ki je več kakor običajna teološka vera.⁵² Razen tega pa se tudi molitev, ki se snuje na karizmatični veri v čudežno uslišanje, mora nanašati (oziroma se že po sebi nanaša) na predmet, ki je vreden Boga in dostojen človeka, ne pa na vse, karkoli bi človeku padlo v glavo. Dobro pripominja o tem protestant **F. Bettex**: »Čudež ni samovoljno božje igrakanje, marveč ima neki namen in zakon ter ne poteka brez reda kakor pravlјica, marveč po naravnih analogijah in načelih. Organski listi ne postanejo anorgansko zlato, Kristusove kaplje v Getsemani se ne spremenijo v diamante; človek se ne spremeni v žival; smokvino drevo ne zgore, marveč se posuši. Ne samo neverni, marveč žal tudi mnogi kristjani imajo glede čudeža nejasno predstavo, kakor da se norčujejo iz vse naravoslovne znanosti in da ga je treba slepo verovati... V resnici pa se ravna po še lepših, hkrati strožjih in prestejših zakonih.«⁵³ V tem smislu bi o čudežu z modroslovcem **A. Dondeynom** mogli reči, da je hkrati izreden in reden dogodek. Izreden, ker presega to, kar more proizvesti narava po svojih lastnih zakonitostih, reden, ker se vedno pojavi le v verskem kontekstu, v zvezi z verskimi resnicami in v življenju po veri živečih, svetih ljudi.⁵⁴ Čudež sicer presega naravne zakone in sile, a nesmiseln ni nikoli.

Ugovori zoper možnost čudežev in s tem čudežnih uslišanj molitve se razbijejo ob dejstvih, ki segajo prav v naš čas. »Nobenega dvoma ni, da Bog, stvarnik vesoljstva in ustanovitelj prirodnih zakonov, s svojo vsepresežno, neskončno močjo ni vezan na prirodni red, marveč da lahko poseže v tok prirodnih sil, kadar je všeč njegovi modrosti. Čudeže more tajiti le tisti, ki drzno meri Boga po sebi in stvareh, ki blodno meša božanstvo in stvarstvo, ki se ne more povzpeti nad čutni stvarni svet!« pravi Aleš Ušeničnik.⁵⁵ Tajiti čudeže je navsezadnje isto kakor reči, da iznajditelj in konstruktor stroja ne more tega stroja v ničemer spremeniti in ga tudi ne držati v gibanju.⁵⁶ Verovati v Boga in ne priznavati možnosti posameznih čudežnih uslišanj, se pravi verovati v ocean, a tajiti posamezno kapljico. Bog, ki je vsepopoln in vsemogočen, Bog, ki ljubi, naj bi svoje ljubezni ne mogel izpričati, naj bi ne mogel slišati in uslišati moje molitve, češ da bi to motilo tek svetovnega stroja, bodisi da gre za navadna ali za čudežna uslišanja.⁵⁷

Znani konvertit dr. Alexis Carrel, nekdanji racionalist, pripominja k lurškim uslišanjem: »Molitev deluje ne samo na naše čustveno stanje, marveč tudi na fiziološke procese. Včasih ozdravi v nekaj trenutkih ali v nekaj dneh organske bolezni. Naj bodo ti pojavi še tako nerazumljivi, dolžni smo priznati njihovo realnost... Tu smo na trdnih tleh. Človek potrebuje pomoči, moli, pomoč pride. Naj bo bodoča razlaga kakršnakoli, to bo ostalo

⁵² Prim. J. Schmidt, v *ZschrAszMyst* 1929, 352—354. Gl. tudi sv. Tomaž, 2—7 q. 171 a. 5.

⁵³ F. Bettex, v op. 1 n. d. 66.

⁵⁴ Gl. Jacques de Bivort de la Saudée, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Paris 1953³, 37—44.

⁵⁵ A. Ušeničnik, *IS* IV, 139.

⁵⁶ Prim. Bettex, *Wunder*, 18 sl.

⁵⁷ Prim. pr. t. 57.

večno.«⁵⁸ Zdravink dr. le **Bec** pa v svoji znanstveni knjigi o čudežih v Lurdu pravi ob koncu: Če znanost to taji, potem ruši tudi »credibilité en la science elle même«, kajti »znanost je le sad pričevanja in izkustva drugih.«⁵⁹

V. MOLITEV ZA ČASNE ZADEVE IN VERSKO ŽIVLJENJE

Če se vprašamo, kakšen pomen ima oziroma more imeti v verskem življenju molitev za časne zadeve, je treba upoštevati dve strani: negativno, možnost zlorabe in napačnega pojmovanja; in pozitivne strani.

1. Med drugim nam kaže primer farizejev v evangelijih, kako lahko se zgodi, da človek v svojem razmerju do Boga začne iskati le časnih dobrin in prednosti in hoče navsezadnje Boga, svojega popolnega Gospoda, ponižati v »ministra za preskrbo, ki nima nič bolj nujnega opravila kakor je to, da skrbi za individualno in dostikrat še zelo materialno blaginjo ljudi«, kot se izraža **Brockmüller**, ko opozarja na dejstvo, da površne pridige neredko povzročijo infantilne predstave o Bogu in njegovi previdnosti. In če se potem v dejanskem dogajanju Bog ne izkaže takšnega, lahko pridejo nevarni dvomi in odpadi od vere.⁶⁰ Nasproti takemu pojmovanju božje previdnosti in molitve je treba poudarjati, da je božja previdnost v vladanju sveta vključila tudi drugotne vzroke, med katerimi je tudi človekov razum in svobodna volja, ki naj v službi Bogu soodgovorno soizvršujeta vladanje sveta. Kakor pusti dober mojster svoje vajence in pomočnike, da to, kar so slabo napravili, sami popravijo, tako tudi nas božja previdnost noče odvezati od te odgovorne naloge; in moč religioznega življenja se kaže zlasti v pripravljenosti, da te naloge sprejmemo.⁶¹ Človek naj se v molitvi duhovno postavi v tisti odnos do Boga, ki je skladen z bitnim človekovim stanjem. Kot božjim stvarcem nam na prvem mestu pripada latrevtična vsebina, božje češčenje v adoraciji, v hvalni in zahvalni molitvi. Zaradi milostne deležnosti pri božjem življenju pa naj molitev postane zaupno občevanje z Bogom in naj nas napolni z osrečujočo zavestjo nadnaravne, tako rekoč družinske skupnosti z Bogom. Tudi prosilna molitev, zaupna prošnja za pomoč pri nalogah človeškega življenja, mora biti potopljena v to nalogo. Potem ne bo mogoča tožba, da »molitev ni nič pomagala«, ker bo v ospredju stal Bog in ne človekove majhne ali tudi velike zadeve in ker bomo resno vzeli resnico, da je božja

⁵⁸ A. Carrel, *Reflexions sur la conduite de la vie*, (Plon) Paris 1952, 206 sl. Še kot racionalist je prvič spremljal vlak z bolniki v Lurdu in pri izročitvi te naloge rekel: »Čudež je absurd, a če bi prišlo v konkretnih pogojih do tega, da bi ugotovili njegovo izvestnost, ga je treba priznati.« Gl. Tricerri, *Dio nel pensiero* ... 359.

⁵⁹ Dr. le Bec, *Raisons médicales de croire au miracle* (Bonne Presse), Paris 1954¹⁰. Knjigo je za l. 1949. umrlim dr. le Becom dopolnil dr. Leuret, ki je za dr. le Becom postal predsednik zdravniškega sveta v Lurdu. Obravnavana so ozdravljenja zlasti iz zadnjih let. Če upoštevamo 80 let lurških dogodkov je bilo med ozdravljenimi okoli 1200 takih, ki jih ni mogoče razlagati naravno. Gl. uvod, XI.

⁶⁰ Klemens Brockmüller SJ, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, (Verl. Josef Knecht), Frankfurt am Main 1954, 191; prim. tudi 197 in 47.

⁶¹ Prim. Brockmüller, n. d. 195 s.

slava prvi namen našega življenja.⁶² Seveda se prav s prvim namenom najgloblje uresniči tudi drugi: naša sreča. — Pri svojih prošnjah smo res večkrat podobni beraču, ki prosi za kosček kruha, a mu Bog namesto tega da popoln opoldanski obed.⁶³ Sama po sebi bo prosilna molitev našla pravo mesto, da bomo razumeli, da je Bog — kakor pravi odlični nemški modroslovec **A. Brunner** »tisto najbolj osebno bitje, ki se najmanj prilagaja našim kratkovidnim željam in prenapljenim težnjam, ki se nikoli ne da ponižati do tega, da bi bil instanca za množitev zemeljskega udobja«. ⁶⁴

Saj je pač tudi O. Karrer v omenjeni knjigi hotel predvsem opozoriti na nekatere napačne in včasih za vero naravnost pogubne nazore glede molitve za časne zadeve. Le da je pri tem šel v tem ali onem predaleč.

2. Ko smo upoštevali meje, ki jih prosilna molitev, posebej za časne zadeve, ne sme prekoračiti, se sedaj ozrimo še na njen pozitivni pomen v verskem življenju.

a) Pravilno pojmovana molitev za časne zadeve je praktično priznanje, da **božja previdnost obsega** in obvladuje ne samo vse nadnaravne in duhovne, marveč **tudi vse naravne stvarnosti**. Človek, ki v pravem duhu moli za časne zadeve, se nauči, »ločiti Boga od samotarskega deističnega Absoluta, ki bi bival visoko nad svetom brez zveze z bitjem in življenjem sveta, kakor tudi od panteističnega Absoluta, ki bi bil v svet zatopljen in le imanentna duša ali um ali volja ali temen nagon sveta«. ⁶⁵ V taki molitvi je obsežena vera, da zakoni narave niso nespremenljiva ovira, marveč pripravno orodje za božjo roko, ki vse vodi; da neskončna božja moč deluje v in **po** ustvarjenih silah in zakonih a tudi **zunaj in iznad prirodnega reda**; da pri Bogu od strani ustvarjenih zakonov ni nikakršnega moranja, »zakaj pri njem ni nič nemogoče« (LK 1, 37), ker je božja previdnost močnejša kakor prirodne sile, ki jih je Bog sam ustvaril in jih vodi in ki z njimi moči svojega delovanja navzven ni izčrpal. — Preziranje molitve za časne zadeve pa bi nasprotno prav lahko kar samo po sebi vodilo k naziranju tistih poganskih filozofov, ki so učili, da se najvišje božanstvo ukvarja le z nebeškimi reči, medtem ko vodstvo tega sveta prepušča nižjim bogovom, ali, kakor bi sedaj rekli, naravnim silam. ⁶⁷ Ali pa bi človek v naravi in njenih zakonih gledal le neko slepo, otrplo in neuklonljivo nujnost, neprestopni nasip med stvarmi in Bogom.

b) S tako molitvijo priznamo ne na abstrakten, teoretičen, marveč na praktičen način svojo popolno odvisnost od Boga, **popolno božje gospostvo nad nami tudi v zemeljskih, časnih zadevah** in prihajamo v zvezo z Bogom tudi na tem področju. ⁶⁸ Če **M. Schmaus** poudarja, da je adoracija korenina in zedinjujoča vez vseh drugih molitev, da prežarja in oblikuje

⁶² Prim. Brockmüller, n. d. 199 s.

⁶³ Christian Pesch, Prael. theol. IX, n. 341.

⁶⁴ A. Brunner, Dasein und Gegenwart, v: Stimmen der Zeit 134 (1938) 211—18.

⁶⁵ A. Ušeničnik, IS IX, 183.

⁶⁶ Prim. Fr. Hettinger, Apologie des Christentums I, Bd. 2, Abt. 1, Fr. i. Br. 1875⁵, 171—173.

⁶⁷ Prim. Bettex, Wunder, 55.

⁶⁸ Prim. R. Storr, v: LThK IV, 308—12.

vsako drugo molitev,⁶⁹ velja to tudi za molitev, o kateri govorimo tukaj. Kakor hitro je prosilna molitev res molitev, ne pa morda kar zahteva po časnih dobrinah, ima hkrati tudi častilni značaj.

Kaj bi se pa zgodilo, ako bi nam Bog dajal vsega, kar potrebujemo, ne da bi bilo treba kaj prositi, ne da bi bilo treba kaj na ta način izraziti svojo odvisnost od Stvarnika, tudi v časnih zadevah? Kako velika nevarnost bi bila, če bi človeka svet čisto omrežil in bi pozabil na svojo dolžnost hvaležnosti in ljubezni in tudi na prvo dolžnost, ki je adoracija! Mnogokrat prav prosilna molitev preprečuje človekovo pogubno pozabljenost — da ne izgubi izpred oči božjega gospostva in svoje odvisnosti, in ga nagiblje k izpolnjevanju osnovnih dolžnosti religioznega življenja. Saj prositi Boga že pomeni, adorirati ga in pripraviti svoje srce na hvaležnost, kakor pravi sv. Tomaž.⁷⁰ Celo ob vseh potrebah, ki jih čutimo, in ob dobrotah, ki jih sprejemamo od Boga zaradi molitve, tako radi pozabljamo na svoje dolžnosti do njega. Kaj bi bilo, ako bi ne dobivali pobude v svojih potrebah in v priznavanju, da nam je Bog izpolnil naše prošnje!⁷¹

Lepo zopet pojasnjuje sv. Tomaž: Bog je hotel, da ga tudi za časne dobrine prosimo; ne sicer zato, da bi ga nekako obveščali o svojih potrebah, kakor da bi zanje ne vedel sam od sebe, tudi ne zato, kakor da bi Bog sam od sebe ne bil dovolj radodaren, pač pa zato, da bi se nam budila in ohranjevala zavest odvisnosti od njega kot svojega pomočnika in stvarnika vsega, kar potrebujemo; tako je božja previdnost imela z vključevanjem naše molitve v svoje zamisli o svetu in o človeku globoke zveličavne namene.⁷² Važnost molitve za časne zadeve se nam takoj pokaže, kakor hitro jo gledamo »v njeni zvezi s tistimi dejanji, ki so potrebna za njeno resničnost, lepoto in moč, predvsem v zvezi z brezpogojno daritvijo naše volje. V tej volji za darovanje je obsežen tudi pogoj, da je molitev gotovo uslišana; prošnja, ki je v njej porojena, si je lahko gotova svojega uspeha, čeprav — površno gledano — ta ali ona prošnja ostane neizpolnjena.«⁷³

Prosilna molitev torej nikakor ne nasprotuje božji časti, pa tudi za človeka ne pomeni ponižanja, ako v časni stiski moli za pomoč. Pomen molitve zaradi časne stiske je v tem, da človek sploh moli. Konkretni povod je stiska; vendar pa se tu ne razodeva le človekova slabost in bojazljivost, marveč le padejo ob teh izrednih prilikah »zastori in maske, s katerimi se je človek skrival očem samega sebe, kot nevažna stvar in človek stoji tu tako rekoč v metafizični nagoti; sedaj spozna, da bi bil brez tolažbe, ako bi mu bila dostopna samo tista pomoč, na katero je doslej zidal; hkrati pa se odkrije, da sploh ni sam, marveč da niti ne more obstajati brez zveze z božjim življenjem.« Stiska pomeni: Človek svoje biti in svojega bistva nima iz sebe — in to tudi čuti. Molitev pa pomeni: Človek ima svojo bit in bistvo od Boga — in to tudi prizna. Seveda more priti človek do teh resnic tudi ob doživetju velike sreče, lepote, pa tudi lastne krivde. V tem primeru imamo opraviti z molitvijo iz veselja, hva-

⁶⁹ M. Schmaus, *Katholische Dogm.* II³⁻⁴, München 1949, 356.

⁷⁰ Sv. Tomaž A., 2—2 q. 83 a. 2 ad 3.

⁷¹ Prim. Monsabré, n. d. IV, 115 s.

⁷² Sv. Tomaž A., 2—2 q. 83 a. 2 ad 1 et ad 3.

⁷³ Utz, Bittet, 25; gl. tudi sv. Tomaž A., 2—2 q. 83 a. 2 ad 3.

ležnosti, občudovanja, kesanja. Vsa ta čustva in spoznanja so človeka vredna, ker potekajo iz metafizičnega in religioznega človekovega stanja. Zato se tudi v stiski človek ne ponižuje, ko moli; in to tudi ne hromi njegove dejavnosti, kakor dokazujejo veliki ljudje, ki so bili hkrati veliki molivci. Celo to opazamo, da stiska večkrat bolj temeljito vodi k Bogu kakor pa stopnjevanje občut življenja, ker ta pogosto pelje k čezmernemu uživanju ali k lahkomišelnosti. Vedno seveda tudi stiska ne vodi k Bogu, vendar prav velikokrat pripravi človeka do tega, da začne misliti na Boga, da na boleč način začuti svojo odvisnost, nezadostnost svoje narave, da za svojo bit in bistvo nima vzroka v samem sebi in da zato res hodi neprestano ob prepadu uničenja, nad katerim jo le Bog vzdržuje.⁷⁴ Tako tudi molitev za časne dobrine postane resnično dviganje duha k Bogu in zveza z njim.

c) Končno je prosilna molitev že sama po sebi neko **priznanje naravnih, časnih vrednot**. — Dovoljeno je moliti ne samo za to, kar zadeva naš končni cilj, marveč tudi za sredstva, po katerih se mu bližamo. Saj je dušni blagor pod istim nespremenljivim božjim zakonom kakor telesni blagor; in telesna dobrina zaradi tesne medsebojne zveze med dušo in telesom, postane dušna dobrina.⁷⁵

Molitev za časne dobrine nam dalje pomaga ohraniti zavest, da krščanstvo ni nikakršen enostranski spiritualizem. Saj si je Beseda privzela zemeljsko telo, da bi bilo orodje odrešenja in zveličanja; in Bog je že v raju dal naročilo za izpolnjevanje kulturne naloge na svetu, ko je vrt izročil človeku v obdelovanje. Karkoli človek dela na zemlji, vedno se udeležuje ob stvarih in s stvarmi tega sveta; nobenega zgolj duhovnega dejanja ne more izvršiti. Tako v svojo dušno razgibanost privzema stvari tega sveta. Zato bi pa tudi bilo napačno, ako bi npr. v duhovnem življenju hoteli biti tako »spiritualistični«, da bi rekli: post je mogoče v polni meri nadomestiti z »duhovnimi« dobrimi deli.⁷⁶ Po nauku sv. Tomaža je za dušo bistveno, da je združena s telesom. Le del človeškega bitja je in ima zato svojo popolnost samo v združenju s telesom, tako da je bolj podobna Bogu, ako je združena s telesom, kakor pa če ni.⁷⁷

Molitev za časne dobrine nam končno pomaga razumeti ustvarjene reči kot božje darove, kot znamenja božje ljubezni do nas, čisto drugače torej kakor razne maniheistične težnje, ki so se večkrat v zgodovini krščanstva hotele uveljaviti nasproti pravemu krščanskemu naziranju, ki je bilo izraženo npr. v znanem stavku iz določbe proti Jakobitom: »Omnis natura, inquantum natura est, bona est«,⁷⁸ torej res vrednota, čeprav relativna.

⁷⁴ Gl. Hans Eibl., Not lehrt beten, v: Stimmen der Zeit 137 (1940) 348 sl.; celotna razprava 347—350.

⁷⁵ Prim. Monsabré, n. d. 122.

⁷⁶ Prim. M. Schmaus, Kath Dogm. III/2³⁻⁴, München 1951, 380—85.

⁷⁷ Sv. Tomaž A., De pot. q. 5 a. 10 ad 5.

⁷⁸ Denz 706. — Sv. Tomaž in Albert Veliki sta pokazala, da svetne vrednote niso v vseh ozirih le sredstvo; v podrejenosti pod zadnji cilj so te vrednote lahko (in dejansko so) vmesni cilj, finis intermediarius in imajo neko lastno vrednost, čeprav niso poslednji cilj. Tako razumemo, da se človek sme truditi tudi za zemeljske dobrine kot za resnične vrednote, da le ostane podrejenost pod zadnji cilj. Glej o tem Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1954², 591 sl.

Povzetek

Res je treba v dušnem pastirstvu — in v teološkem razpravljanju — močno poudarjati, da ima prvo mesto častilna in zahvalna molitev. A bogoslovno razgledan dušni pastir nikakor ne bo v ljudeh ubijal tako važnega udejstvovanja religioznega življenja, kakor je prosilna molitev, četudi so njen predmet tudi časne zadeve.⁷⁹ Jezuit **Heredia** je v svoji znani, v več jezikov prevedeni knjigi o prosilni molitvi med drugim pokazal, kolikokrat se zgodi, da človek začne moliti za zemeljske darove, kmalu pa kakor nehoti preide na molitev za duhovne zadeve; in večkrat se začne s prošnjo k sv. Mali Tereziji, konča pa pri Bogu, darovavcu vsega dobrega. K tej svetnici so že pred razglasitvijo za blaženo molili med prvo svetovno vojno mnogi protestantski in celo brezverni vojaki; in neopazno se je prenekateri od molitve za časne zadeve, za telesno varstvo dvignil k molitvi za zveličanje, od češčenja male svetnice do vere v Boga in v Kristusa.⁸⁰

Tako upravičenost prosilne molitve za časne zadeve, glede katere smo pokazali, da s strani pojma božje previdnosti in stalnosti prirodnih zakonov ni nikakršnega nasprotja zoper njeno smiselnost in uspešnost, dobi svoje potrdilo tudi v praktičnem verskem življenju.

S tem pa ni razveljavljena ne ena beseda sv. očeta v okrožnici »Mediator Dei«: »Ne naveličajte se zabičevati vsem, da krščansko življenje ne obstoji v mnogih in raznoterih molitvah in nabožnih vajah, marveč v tem, da te molitve in vaje pospešujejo duhovni napredek vernikov in zato resnično koristijo rasti vse Cerkve. Saj nas je večni Oče zato pred stvarjenjem sveta v njem (Kristusu) izvolil, da bi bili sveti in brezmadežni pred njim. Naše molitve torej in vse naše pobožnosti morajo biti vse usmerjene k temu, da obrnejo in naravnajo vse naše duhovne moči na izvršitev tega najvišjega in najimennitnejšega božjega sklepa.«⁸¹

Povzetek

MOLITEV ZA ČASNE ZADEVE IN BOŽJA PREVIDNOST

Anton Strle

Razprava, ki je bila prvič objavljena v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 8 (1958) 34—62 — v tipkopisu — ima 5 delov.

I. Nekatere zmote o prosilni molitvi. — Te so: Deistična misel, kakor da Bog sploh ne posega v svet, ki ga je ustvaril oziroma ga neprestano kliče iz nič

⁷⁹ Gl. tudi K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933, 160 sl.: »Ko moli človek, ako moli svetnik, je tedaj to predvsem Miserere mei, klicanje iz globin človeške onemoglosti in npravne krivde, molitev groze pred božjo skrivnostjo in njegovo bistveno svetostjo... Čisto drugače čuti in moli Jezus... Moli kot nekdo, ki ne pozna greha. Prav zato so tudi njegove molitve v velikem delu ne prošnje molitve, marveč hvalne in zahvalne molitve...«

⁸⁰ Gl. Heredia, v op. 45 n. d. 276 sl. — Vidimo torej, kako se teologija in pastorizacija medsebojno oplajata, ali kakor pravi Y. Congar: »Cheminant ensemble et bénéficiant l'une et l'autre du commerce qu'elles peuvent avoir.« *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954², 82. Prim. tudi str. 557.

⁸¹ Pij XII., okr. »Mediator Dei« num. 183.

v bit; teistični fatalizem in determinizem, kakor da je vse vnaprej določeno; pa tudi nasprotna skrajnost, kakor da se zaradi človeških molitev zamisli božje previdnosti neprestano spreminjajo; naziranje, kakor da more smisel prosilne molitve vsaj glede časnih zadev biti **samo** to, da bi v pravem duhu sprejemali tisto, kar je Bog od vekomaj nespremenljivo določil, ne pa da bi kdaj Bog človeka uslišal tudi prav v časni zadevi, za katero prosi.

II. Molitev za časne zadeve v liturgiji. — Cerkev izraža prepričanje, da Bog vsaj kdaj podeli tudi tisto **časno** dobro, za katero molimo; da torej smisel takšne molitve ni le pravilna duhovna usmerjenost v časnih zadevah.

III. Uslišanja in nespremenljivosti božjih sklepov. — Predvsem v nasložitvi na sv. Tomaža Akv. je pokazano, da Bog v večnih sklepih svoje previdnosti upošteva človekovo molitev na podoben način, kakor upošteva tudi človekovo delo pri obvladovanju prirode. Naše prošnje so nekakšno (podrejšajoče se) sodelovanje z večnim načrtom božje previdnosti, ki je za stvari vzrok vse njihove veličine in dejavnosti.

IV. Uslišanje in nespremenljivost prirodnih zakonov. — Na črti prejšnje točke so odstranjeni ugovori in nesporazumi. Razlikovati je treba navadna in čudežna uslišanja. Glede čudežnih velja isto, kar o čudežih, ki so hkrati izredni in redni dogodki (A. Dondeyne): izredni, ker presegajo tisto, kar more proizvesti narava po svojih lastnih zakonih, redni, ker se vedno pojavljajo le v verskem kontekstu, v zvezi z verskimi resnicami in v življenju (ali za življenje) po veri živečih ljudi; čudeži presegajo naravne sile in zakone, a nesmiselni niso nikoli.

V. Molitev za časne zadeve in versko življenje. — Treba je (v negativnem pogledu) odstraniti možnosti zlorabe in napačnega pojmovanja; a (pozitivno) upoštevati, da molitev za časne zadeve kliče v spomin povezanost vere tudi z vsemi stvarnostmi in opravi praktičnega vsakdanjega življenja.

Zusammenfassung

DAS GEBET FÜR ZEITLICHE ANGELEGENHEITEN UND DIE VORSEHUNG GOTTES

Anton Strle

Die Abhandlung, die zum ersten Male im »Zbornik« der theologischen Fakultät in Ljubljana »veröffentlicht« wurde 8 (1959) 34—62 — in Maschinenschrift —, hat 5 Teile.

I. Einige Irrtümer über das Bittgebet. — Diese sind: der deistische Gedanke, als ob Gott überhaupt nicht in die Welt, die er erschaffen hat, eingreifen würde, beziehungsweise sie ununterbrochen aus dem Nichts ins Sein ruft; der theistische Fatalismus und Determinismus, als ob alles schon in voraus bestimmt wäre, doch auch das gegenteilige Extrem, als ob sich wegen der menschlichen Gebete die Absichten der göttlichen Vorsehung ununterbrochen ändern würden; die Ansicht, dass der Sinn des Bittgebetes, wenigstens bezüglich zeitlicher Angelegenheiten, **allein** der sein könnte, im rechten Geiste das anzunehmen, was Gott seit Ewigkeit unveränderlich bestimmt hat, nicht aber, dass Gott jemals den Menschen gerade in einer zeitlichen Angelegenheit, für welche er bittet, erhören würde.

II. Die Gebete für zeitliche Angelegenheiten in der Liturgie. — Die Kirche drückt die Überzeugung aus, dass Gott wenigstens manchmal auch dieses zeitliche Gut gewährt, für welches wir beten; dass also der Sinn eines solchen Ge-

betes nicht nur eine rechte geistige Einstellung betreffs zeitlicher Angelegenheiten ist.

III. — Die Erhörung und die Unveränderlichkeit göttlicher Beschlüsse. — Vor allem wird in Anlehnung an den hl. Thomas von Aquin gezeigt, dass Gott in den ewigen Beschlüssen seiner Vorsehung auch das Gebet des Menschen auf ähnliche Weise einbezieht wie die menschliche Handlung zur Bewältigung der Natur. Unsere Bitten sind eine Art (sich unterordnender) Mitarbeit mit dem ewigen Plane der göttlichen Vorsehung, die für die Dinge der Grund aller ihrer Grösse und Tätigkeit ist.

IV. Die Erhörungen und die Unveränderlichkeit der Naturgesetze. — Im vorigen Punkte sind die Einwände und Missverständnisse beseitigt. Man muss gewöhnliche und wunderbare Erhörungen unterscheiden. Bezüglich der wunderbaren gilt dasselbe, was von den Wundern gilt, die zugleich ausserordentliche und ordnungsgemässe Ereignisse sind (A. Dondeyne): ausserordentliche, weil sie das überragen, was die Natur ihren eigenen Gesetzen nach hervorbringen kann, ordnungsgemässe, weil sie immer nur im Kontext des Glaubens vorkommen, in Verbindung mit den Glaubenswahrheiten und im Leben oder für das Leben nach dem Glauben lebender Menschen; die Wunder überragen die natürlichen Kräfte und Gesetze, doch sind sie niemals widersinnig.

V. — Das Gebet für zeitliche Angelegenheiten und das Glaubensleben. — Es ist notwendig (im negativen Sinn) die Möglichkeiten eines Missbrauches und irriger Auffassung zu beseitigen doch (positiv) berücksichtigen, dass das Gebet für zeitliche Angelegenheiten uns die Bindung des Glaubens auch mit allen natürlichen Wirklichkeiten und den Geschäften des praktischen, alltäglichen Lebens in Erinnerung ruft.

Nekaj misli o karakterju svetega reda

France Oražem

»Duhovniki, ki prejemajo od škofov sv. red in poslanstvo, so povišani, da služijo Kristusu, učitelju, duhovniku in kralju; deležni so njegove službe, po kateri se tu na zemlji nenehno zida Cerkev v božje ljudstvo, v telo Kristusovo in v tempelj Svetega Duha« (D 1). Tu nastane vprašanje, ali je karizma Svetega Duha, ki jo duhovnik prejme po polaganju škofovih rok, samo površinska sposobnost za opravljanje duhovniške službe ali pa je tudi globlja ontološka stvarnost, ki duhovnika notranje preoblikuje po Kristusu duhovniku. Če hočemo na to odgovoriti, se moramo vsaj nekoliko poglobiti v vprašanje zakramentalnega karakterja sv. reda.

1. POMISLEKI PROTI KARAKTERJU SV. REDA

Še do nedavno so bili pomisleki glede neizbrisnega znamenja mašništva samo s strani cerkva, ki so nastale po reformaciji. Te namreč s početniki reformacije zanikajo razliko med skupnim in službenim duhovništvom. Tako je razumljivo, da zanikajo tudi posebni zakramentalni karakter duhovništva, ki bi ločil duhovnike in laike. Kajti to bi bila po njihovem mnenju krivica proti edinosti Kristusovega duhovništva.

Danes imajo pomisleke glede zakramentalnega karakterja mašniškega posvečenja tudi nekateri katoliški teologi, in sicer iz dveh razlogov. Prvi je ekumenski. V svoji ekumenski zavzetosti mislijo, da bi bila odstranjena precejšnja ovira v medsebojnem zbliževanju, zlasti s protestanti, če bi katoličani opustili nauk o karakterju sv. reda. Drugi, ki imajo tudi pomisleke glede karakterja, pa so mnjenja, da se z naukom o zakramentalnem karakterju mašništva ustvarja »tip« duhovnika, ki ni sprejemljiv za današnjega človeka. Kajti, če pojmujeemo zakramentalni karakter sv. reda kot posebno lastnost, trgamo duhovnika od laikov in ga napravljamo za človeka kaste.

Res je katoliški nauk o karakterju mašništva v ekumenskem prizadevanju lahko precejšnja ovira. Kajti čeprav danes nekateri protestanti vedno bolj štejejo duhovništvo k bistvu Cerkve, se vendar glede tega vprašanja kljub temu še vedno precej razlikujejo od katoliškega pojmovanja. Res je, da posamezni teologi reformirane cerkve, kot npr. Ramseyer in vom Allmen, odkrivajo, če že ne enake pa vsaj podobne duhovniške razsežnosti v pastoralni službi, vendar je kljub temu še močno zakoreninjeno gledanje na duhovništvo, po katerem ne samo, da ni razlike med duhovniki in laiki, ampak je službeno duhovništvo celo nasprotno novozaveznemu pojmovanju duhovništva.¹

¹ Prim. S. Bianchini, *Il Sacerdozio cristiano* 108—109.

2. OBSTOJ KARAKTERJA SV. REDA

Kljub pomislekom nekaterih teologov je v katoliški teologiji obstoj zakramentalnega karakterja sv. reda trden. So pa seveda med teologi različna mnenja predvsem v razlagi te duhovne stvarnosti. Zlasti sta znani razlagi Tomaža Akvinskega in Duns Skota. Tomaž Akvinski pravi, da je neizbrisno znamenje krsta, kakor tudi mašniškega posvečenja neka »duhovna oblast«. Duns Skotova šola pa postavlja neizbrisno znamenje v zvezo s »formo« ali »kvaliteto«. Tridentinski cerkveni zbor ni glede narave neizbrisnega znamenja sv. reda ničesar določil, ker ni hotel dati glede razlage zakramentalnega karakterja prednosti nobeni šoli, ampak je samo definiral obstoj neizbrisnega znamenja: »Če bi kdo rekel, da trije zakramenti, krst, birma in sv. red ne vtisnejo duši karakter, to je nekakšno duhovno in neizbrisno znamenje in se zato morejo ponoviti, naj bo izobčen.« (DS 1609). Neizbrisno znamenje mašništva naglašja Pij XII. v okrožnici *Menti nostrae*: »Duhovnik je drugi Kristus, ker je zaznamovan z neizbrisnim znamenjem, po katerem postane takorekoč živa podoba našega Odrešenika.«² Prav tako omenja isti papež karakter sv. reda v prvi okrožnici *Mediator Dei et hominum*, ki je teološko o duhovništvu zelo bogata. Sv. red »ne podeljuje samo posebne milosti za ta poklic in za to službo, temveč tudi neizbrisno znamenje, ki služabnike svetišča napravi podobne Jezusu Kristusu in jih usposobi, da zakonito izvršujejo tista bogoslužna dejanja, s katerimi se po božjih navodilih in predpisih ljudje posvečujejo in se daje Bogu slava. Duhovniki so, poklicani po božjem navdihu, stopili v sveto službo, s katero so posvečeni oltarju in so postali takorekoč božje orodje, po katerem prihaja nadnaravno življenje v skrivnostno telo Jezusa Kristusa.«³

Tudi 2. vatikanski koncil je pravilno v duhu ekumenizma samo obzirno izjavil, da trije zakramenti vtisnejo duši neizbrisno znamenje. »Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev, so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere, in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga« (C 11). Tudi ko govori koncil o škofovskem posvečenju, omenja neizbrisno znamenje: »Izizročila, ki se kaže predvsem v liturgičnih obredih in v praksi tako vzhodne kakor zahodne Cerkve, je namreč razvidno, da se s polaganjem rok in z besedami posvečenja takó podeljuje milost Svetega Duha in takó vtisne neizbrisno znamenje, da škofje na odličen in viden način zavzemajo mesto samega Kristusa, učitelja, pastirja in duhovnika ter delujejo kot njegovi namestniki« (C 21). Še posebej govori o neizbrisnem znamenju mašništva odlok o službi in življenju duhovnikov: »Čeprav svečeništvo duhovnikov sicer predpostavlja zakramente krščanske iniciacije, se vendar podeljuje s tistim posebnim zakramentom, s katerim se duhovnikom po maziljenju Svetega Duha vtisne posebno neizbrisno znamenje in se tako prisposobijo

² *Menti nostrae*, slov. prevod (ciklostil), Ljubljana, str. 2—3.

³ *Mediator Dei et hominum*, slov. prevod (ciklostil) Ljubljana 1957, str. 29—30. Tudi v okrožnici o Skrivnostnem telesu govori Pij XII. o neizbrisnem znamenju. »Za zgradbo in organizacijo mističnega telesa so odločilno važni trije zakramenti, ki vtisnejo neizbrisno znamenje in ki se zaradi neizbrisnega znamenja ne morejo ponavljati, namreč krst, birma in mašniško posvečenje« (slov. prevod, Ljubljana 1943, str. 63).

Kristusu duhovniku« (D 2). Tudi škofovska sinoda 1971, ki je govorila o službenem duhovništvu, je ponovno poudarila nauk, da zakrament sv. reda vtisne prejemniku neizbrisno znamenje. »Po polaganju rok se podeljuje neizbrisni dar Svetega Duha... Ta trajna in resnična stvarnost, ki vtisne neizbrisni pečat in spada k nauku vere ter jo izročilo Cerkve imenuje neizbrisno znamenje mašništva, izraža dejstvo, da se je Kristus nepreklicno združil s Cerkvijo za odrešenje sveta, in da je Cerkev za vselej posvečena Kristusu za dovršenje njegovega dela« (SD 1, 5).

3. POSKUSI RAZLAG MED KATOLIŠKIM IN PROTESTANTSKIM POJMOVANJEM

Ker je sam obstoj neizbrisnega znamenja mašništva zelo jasno izražen v nauku katoliške Cerkve, skušajo nekateri katoliški teologi najti neko vmesno razlago med protestanti, ki zanikajo karakter sv. reda, in katoliškim ontološkim pojmovanjem. Da bi bolj prikazali važnost karakterja sv. reda v primerjavi z milostjo, in da bi ga bolj jasno razlikovali od krstnega neizbrisnega znamenja, ga nekateri razlagajo zgolj kot sposobnost za službo.⁴ Ti se namreč bojijo, da bi pojmovanje karakterja sv. reda kot ontološke stvarnosti dajalo vtis, kot da je mašniško posvečenje nekak »super-krst«, in duhovnik nekak »super-kristjan«.⁵ Da bi se izognili takšne teološke stranpoti, vztrajajo na čisto službenem pojmovanju karakterja sv. reda. Krst je res nekaj ontološkega, pravijo, ker se kristjan pri krstu notranje bitno spremeni; nikakor pa ni mogoče reči, da se to zgodi tudi pri mašniškem posvečenju. To svojo razlago utemeljujejo tako, da navajajo veliko služb, opravil in del, ki so jih duhovniki opravljali skozi dolga stoletja in jih opravljajo še danes, so pa mnoge te službe in opravila po svojem bistvu čisto preprosta krščanska opravila. Specifično duhovniških opravil je prav malo in za te nikakor ni potrebna posebna ontološka deležnost pri Kristusovem sredniškem poslanstvu.

Po mnenju P. Grelota je duhovniški karakter v notranji moči in dejavnosti. Duhovniška služba, ki mora napraviti Kristusovo odrešensko delo nekako učljivo in sprejemljivo, se vrši bolj na ravni učinkovitega prikazovanja tega dela kot pa na ontološki ravni. Duhovniki niso toliko priličeni Kristusu v njegovi notranji biti, ampak bolj v zunanji dejavnosti, ki jim jo narekuje oziroma kar zapoveduje njihova služba. Medtem ko je skupno duhovništvo vernikov ontološka deležnost Kristusovega duhovništva, ki ustvarja njihovo krščansko bit, pa mašniško posvečenje ne daje toliko deležnosti pri Kristusovi učiteljski, vodstveni in posvečevalni službi, ampak bolj podeljuje učinkovito prikazovanje njihovega konkretnega uresničevanja vse dotlej, dokler bo Cerkev na zemlji vršila svoje poslanstvo.⁶

So pa tudi teologi, ki se jim zdi, da klasično pojmovanje karakterja sv. reda daje vtis, da se ustvarja s tem neka duhovna stvarnost, ki bi jo sicer dopuščali, nikakor pa ne bi smeli zanjo rabiti izraz karakter, ker ne-

⁴ R. J. Bunnich, *Prêtres des temps nouveaux*, 136.

⁵ Prim. Y. Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères*, 790.

⁶ P. Grelot, *Le sacerdoce chrétien dans l'Écriture*, v: *Bulletin du Comité des Etudes*, 1962, str. 38–39. Navaja Bianchini S., *Il sacerdozio cristiano*, 112.

prijetno spominja na sholastično teologijo. Toda kakor se nam zdi na prvi pogled ta kritika precej prizanesljiva, se konec koncev v svoji dosledni izpeljavi ne nanaša samo na karakter mašniškega posvečenja, ampak na zakramentalni karakter sploh in na milost, in končno na vso duhovno stvarnost o kateri govori teologija.⁷

Vsekakor je vsa ta mnenja in razlage o karakterju sv. reda zelo težko vskladiti z naukom 2. vatikanskega koncila, ki jasno uči, da duhovniki z mašniškim posvečenjem »na poseben način postanejo deležni Kristusovega duhovništva« (D 5), in da je njihova služba »deležna oblasti, s katero Kristus sam svoje telo zida, posvečuje in vlada« (D 2). Po nauku koncila ni torej nobene nezdružljivosti med deležnostjo duhovništva in Kristusove duhovniške službe na eni strani in učinkovitim predstavljanjem te službe na drugi strani. Duhovniki učinkovito predstavljajo in zastopajo Kristusa duhovnika prav zato, ker so dejansko deležni njegovega duhovništva in njegove duhovniške službe. Službeno duhovništvo in še prav posebno njegov zakramentalni karakter, ki ga duhovniki prejmejo, je res službeno, ker je naravnano v dobro vse Cerkve. Nikakor pa seveda ni samo čisto službeno, ker je tudi ontološko. Službeno duhovništvo je deležnost službe pri Kristusovem duhovništvu, ki v svojem temelju vsebuje notranjo ontološko službo, to je notranje ontološko preoblikovanje, ki ustvarja sposobnost za pravo dejavnost in uspešno opravljanje službe.⁸

4. NARAVA KARAKTERJA SV. REDA

Zakramentalni karakter sv. reda je bil teološko obdelan šele v srednjem veku, čeprav so o njem na podlagi svetega pisma govorili že v prvih stoletjih.

Apostol Pavel piše v pismu Korinčanom: »Kateri pa nas in vas potrjuje za Kristusa in nas je mazilil, je Bog, ki nam je tudi pečat vtisnil in dal v naša srca zastavo Duha« (2 Kor 1, 21—22). Podobno beremo tudi v pismu Efežanom: »V njem (Kristusu) ste tudi vi, ki ste slišali besedo resnice, evangelij vašega odrešenja, in ste vero sprejeli, bili maziljeni z obljubljenim Svetim Duhom, ki je ara za našo dediščino« (Ef 1, 13—14). »In ne žalite Svetega Duha božjega, s katerim ste zaznamovali za dan odrešenja« (Ef 4, 30). Apostol torej pravi, da nas je Bog pri krstu zaznamoval s pečatom (sphragis) Duha. To pomeni, da krščenec pripada Bogu, in da je ta pečat (sphragis) obenem ločilno znamenje na dan sodbe ali rešenja, in mu more odpreti vrata večnega zveličanja.⁹

⁷ Prim. S. Bianchini, *Il sacerdozio cristiano*, 110.

⁸ Prim. J. Galot, *Visage nouveau du prêtre*, 144—146; Y. Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères*, 790—791.

⁹ Iz teh svetopisemskih mest, zlasti če jih vzamemo posamič, se zakramentalni karakter ne da z gotovostjo dokazati. Mogla bi namreč pomeniti tudi posvečujočo milost. Toda nekateri eksegetje danes razlagajo 2 Kor 1, 21—22, da govori o podelitvi apostolske oblasti, Ef 1, 13—14 in 4, 30 pa o Svetem Duhu, ki prebiva v duši po milosti (npr. I. Knabenbauer). Vendar pa izročilo in mnogi poznejši teologi razlagajo ta mesta tako, da govorijo o neizbrisnem znamenju. In to po pravici. Apostol Pavel uporablja besedo sphragis, ki po svoji naravi pomeni nekaj trajnega, ker je neodvisna od volje tistega, ki je sphragis dobil. Medtem ko posvečujočo milost izgubi z grehom.

Tudi v izročilu je resnica o neizbrisnem zakramentalnem znamenju zelo živa. Tako npr. Gregor Niški primerja mašniško posvečenje konsekraciji oltarjev. Toda čeprav cerkveni očetje govorijo o trajnosti pečata (sphragis) in ga pojmujejo kot duhovno neizbrisno znamenje, ne moremo prav gotovo reči, da mislijo na to, kar danes imenujemo zakramentalni karakter, ko govorijo o učinkih krsta, birme in sv. reda, in naj bi bili različni od milosti. Vendar pa se pri njih vedno jasno vidi ideja o sphragis zaradi katerega se ti zakramenti ne morejo ponoviti.¹⁰

Sv. Avguštín pa se je teološko poglobil v trajno duhovno stvarnost, ki jo Bog podeli duši pri treh zakramentih. On že rabi izraz »character« in ga izrecno razlikuje od milosti ter naglaša, da ostane karakter tudi v hudobnih, medtem ko milost izgubijo. Zoper donatiste, ki so bili povod za razvoj nauka o neizbrisnem znamenju, dokazuje, da sta krst in mašniško posvečenje, ki sta podeljena izven Cerkve, veljavna in se ne smeta ponavljati, čeprav krščenec oziroma posvečenec ni prejel milosti, ampak le karakter, ki pomeni za prejemnika neko trajno posvečenje. Po tem karakterju postane prejemnik posebna Kristusova lastnina. Sv. Avguštín primerja zakramentalni karakter z znamenjem vladarjev, ki so ga vtisnili vojakom in se ni dalo izbrisati, služilo pa je tudi kot spoznavno znamenje. Podobno je tudi krstno in mašniško znamenje neizbrisno in omogoča spoznanje kristjana in duhovnika, saj ju prav to znamenje napravi za posebno Kristusovo lastnino.¹¹

V 13. stol. je bil nauk o zakramentalnem karakterju teološko sistematično obdelan kot duhovna stvarnost, ki se jasno razlikuje od zunanjega obreda in milosti. Ta nauk o obstoju in trajnosti neizbrisnega znamenja kot duhovne stvarnosti je bil, kakor smo videli, sprejet na tridentinskem in prav tako tudi na 2. vatikanskem cerkvenem zboru.

5. DUHOVNIK POSTANE PO KARAKTERJU SV. REDA KRISTUSOVA PODOBA

Pri apostolu Pavlu kar na dveh mestih beremo misli, ki nam pomagajo k boljšemu razumevanju neizbrisnega znamenja mašništva. V teh tekstih rabi apostol izraz »chárisma«, ki v kontekstu pomeni v primerjavi z drugimi karizmami, ki so bile v Cerkvi, poseben duhovni dar, ki ga duhovnik prejme po polaganju rok. »Ne zanemarjaj milosti, ki je v tebi in ki ti je bila dana zaradi prerokbe s polaganjem duhovniških rok« (1 Tit 4, 14). V drugem pismu pa spodbuja višjega pastirja: »Zaradi tega te spominjam, da poživiš božjo milost, ki je v tebi po polaganju rok« (2 Tim 1, 6). Ta karizma, ki jo je Timotej prejel po polaganju Pavlovih rok, ni navadna milost, ampak poseben duhoven dar, kar je veliko bolj vidno v

¹⁰ J.-M. Garrigues, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs*, 808—809.

¹¹ Sv. Avguštín, *Contra epist. Parmeniani* II, 13, 18: PL 43, 71; prim. J. Galot, *Visage nouveau du prêtre*, 131—133.

drugih jezikih. Kajti slovenski prevod rabi, podobno kakor latinski, za grško besedo »chárisma« kar splošen izraz milost.¹²

Zaradi te karizme so duhovniki nove zaveze Kristusova podoba, saj je v njih dejansko navzoče njegovo duhovništvo. V njih je prava duhovna oblast, posebna milost, zaradi katere morejo darovati Bogu Kristusovo daritev. Ta posebna Kristusova navzočnost v duhovniku seveda ni na ravni svetosti, ampak je na zakramentalni ravni. Zato je tudi nevreden duhovnik Kristusova podoba, ga predstavlja in ponavzočuje; je njegovo vidno znamenje in dela v njegovem imenu. Nauk o duhovniku kot Kristusovi podobi so poglobljali mnogi teologi, zlasti ga je poglobil Tomaž Akvinski. Zato ni prav nič čudno, da je ta misel močno živa tudi v dokumentih 2. vatikanskega koncila. Duhovniki »so v moči zakramenta sv. reda, v podobnosti s Kristusom, najvišjim in večnim duhovnikom, posvečeni za označevanje evangelija, za pastirje vernikov ter za obhajanje bogoslužja kot pravi duhovniki nove zaveze« (C 28). Odlok o službi in življenju duhovnikov še bolj natančno pove, v kakšnem pomenu je duhovnik Kristusova podoba. »V zakramentu svetega reda postanejo duhovniki podobni Kristusu duhovniku, kot služabniki glave zato, da celo njegovo telo, ki je Cerkev, gradijo in zidajo kot pomočniki škofovskega reda« (D 12). To oblikovanje v Kristusu uresničuje neizbrisno znamenje mašništva, ki napravi prejemnike sposobne, »da morejo delovati v osebi Kristusovi, ki je glava Cerkve« (D 2).

Kar samo po sebi se nam sedaj vsiljuje vprašanje, v čem je to preoblikovanje v Kristusa glavo Cerkve po zakramentalnem karakterju sv. reda, ko je vendar duhovnik tako kot vsak vernik že upodobljen po Kristusu v krstu in potem še pri birmi.

a) Karakter sv. reda je znamenje posvečenja in preoblikovanja

Zakramentalni karakter sv. reda je neka skrivnostna duhovna stvarnost, to je del božje skrivnosti ali božjega načrta, ki je položen v človekovo življenje, da bi se v čimvečji polnosti uresničil. Kakor nam evangelist Janez pove, je bil Kristus prvi zaznamovan s »sphragis«: »Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje in ki vam jo bo dal Sin človekov; njega je namreč z znamenji spričal Oče Bog« (Jan 6, 27). Tega ne smemo razumeti samo tako, da je Oče s čudeži spričal Sinovo božanstvo, ampak predvsem tako, da se to maziljenje oziroma potrjenje naša tudi na Kristusovo duhovniško posvečenje. Žal, v slovenskem prevodu ta misel ni prav nič vidna.¹³ Kristus je duhovnik že od prvega trenutka učlovečenja, ker ga je Oče za to posvetil. Saj beremo v pismu Hebrejcem:

¹² Grški tekst je: *Me amelei tou en soi charismatos*; ital.: *Non transcurare il dono che è in te...*; franc.: *Ne neglige pas le don spirituel qui est en toi...*; nem.: *Vernachlässige nicht die Gnadengabe, die in dir wohnt...*

¹³ Ta misel je vidna v grškem tekstu in nekaterih prevodih: gr. *Touton gar ho patēr esphragísen ho Theós*; lat.: *Hunc enim Pater signavit Deus*; franc.: *car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau*; ital.: *perchè è lui, che il Padre, Dio, ha contrassegnato col proprio sigillo*; špan.: *pues a éste el Padre, Dios mismo, confirmó con su sello*; nem.: *den Gott der Vater beglaubigt hat*.

»On je odsvit njegovega (Očetovega) veličanstva in podoba (charaktér) njegovega bitja« (Hebr 1, 3).¹⁴

V znamenju, s katerim je Oče potrdil svojega Sina, vidi Ciril Aleksandrijski prvi temelj zakramentalnega znamenja. Kakor je Oče z maziljenjem s Svetim Duhom na neki način sebe položil v Sinovo človeško naravo in se vanj bistveno vtisnil kot pečat, tako po zakramentalnem karakterju sprejme Bog človeka v svojo last, se mu globoko vtisne v njegovo notranjo bit in ga napravi s tem sposobnega, da more biti njegov sodelavec pri odrešenjskem načrtu. Tu gre torej za notranje posvečenje človekove biti in iz tega posvečenja izvirajoče posebno delovanje. Neizbrisnega znamenja, ki ga vtisnejo v dušo krst, birma in sv. red, ne smemo pojmovati tako, kot da so po vrednotenju drug nad drugim, ampak bolj kot postopno poglobitev božjega lastništva v prejemniku. Po mašniškem posvečenju Bog bolj globoko sprejme v svojo last bit človeka, kakor pri krstu, ker pač hoče po njem izvršiti še posebno božje delo.¹⁵ Služba sprave, ki zahteva posebno sodelovanje z Bogom, zahteva tudi, da smo bolj njegovi. Zato pa je mašniško posvečenje nova posebna posvetitev, o kateri govori 2. vatikanski koncil. Posvečenje, ki izvira iz zakramentalnega karakterja, prejemnika ne združi samo tesno z Bogom, ampak ga tudi notranje oblikuje po Kristusu duhovniku. Če mašniško posvečenje ne bi prejemnika preoblikovalo v notranjosti njegove biti v podobnosti s Kristusom, bi bilo to posvečenje samo zunanja pripadnost Bogu. Toda Bog noče in ne potrebuje samo človeških sposobnosti za delo, ampak hoče imeti vso osebnost, da ji podeli svojo posvečevalno moč. Po čemer se loči duhovniški karakter od krstnega in birmanskega, je prav to, da karakter sv. reda prejemnika notranje upodobi (prilичi) Kristusu duhovniku glavi Cerkve in pastirju.

To notranjo »spremembo« pri mašniškem posvečenju pa so v času različno imenovali. Apostol Pavel govori o karizmi, cerkveni očetje o Kristusovi podobi, teologi in zlasti 2. vatikanski zbor pa o upodobitvi in posebni deležnosti pri Kristusovem duhovništvu. Vsi pa hočejo povedati, da neizbrisno znamenje mašništva ne pomeni samo službe in posebne oblasti, ampak je to nekaj ontološkega, in sicer v tem smislu, da zadeva prav

¹⁴ Pri Kristusu moremo ločiti tri etape duhovniškega posvečenja: ob učlovečenju, pri krstu v Jordanu in poveličanju v nebesih. a) Kristus je duhovnik od prvega trenutka učlovečenja v Marijinem telesu. Tu ga je Sveti Duh nevidno mazilil, ko je obsenčil Marijo in je spočela Kristusa. b) Drugo posvečenje je bilo pri krstu v Jordanu, ko je prišel Sveti Duh nad Jezusa v podobi goloba. Apostol Peter o tem zatrjuje: »Vi veste, kaj se je zgodilo po vsej Judeji, začeni v Galileji, po krstu, ki ga je oznanil Janez: kako je Bog s Svetim Duhom in močjo mazilil Jezusa iz Nazareta, ki je hodil od kraja do kraja, delil dobrote in ozdravljaj vse, kateri so bili obsedeni po hudem duhu, zakaj Bog je bil z njim« (Apd 10, 37–38). c) Tretje in dokončno posvečenje Kristusa duhovnika pa je bilo ob njegovem poveličanju, ko je vstal od mrtvih in ga je Bog postavil za večnega duhovnika. Tudi o tem govori apostol Peter v svojem prvem binškoštnem govoru: »To gotovo torej vedi vsa Izraelova hiša, da ga je Bog postavil za Gospoda in Maziljenca — tega Jezusa, ki ste ga vi križali« (Apd 2, 36).

¹⁵ Prim. J. Galot, *Visage nouveau du prêtre*, 134–136; Kasper W., *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, 168; Rahner K., *Der theologische Ansatz punkt für die Bestimmung des Wesens Amtspriester-tums*, 376–377.

v globini samo bit duhovnika. Seveda to ni neka nova bit, kakor je to pri krstu, ampak je samo nov način biti. Reči moramo, da je nekako tako kot zakramentalna milost, ki ni nekaj različnega od habitualne, ampak je njena posebna kakovost. Obe pa sta na ontološki ravni. Karakter od katerega prihaja oblast, daje biti, ki jo oblikuje, novo notranjo fiziognomijo. In prav po tem notranjem preoblikovanju je duhovnik Kristusovo orodje in njegovo znamenje.

To notranje ontološko preoblikovanje duhovnikove biti že samo po sebi zahteva, da se izraža tudi v načinu delovanja. Duhovnik, ki je notranje preoblikovan po Kristusu glavi Cerkve in pastirju, ima novo in strožjo dolžnost, da vedno v vsem uresničuje zgled pastirja, ki ga nosi v svoji notranjosti. O tem lepo pravi J. Galot: »Zakramentalni karakter je evangelij vtisnjen v notranjo bit, ki išče in hoče da se tudi na zunaj razode ne.«¹⁶ Zaradi tega mora duhovnika vedno bolj notranje napolnjevati evangelijska miselnost, da more povsod v svojem delu in življenju uresničevati čim pristnejšo podobo Kristusa duhovnika.

V tem ontološkem gledanju duhovniškega karakterja, ki od duhovnika zahteva posebno skrb in prizadevnost, da v svetosti posnema velikega duhovnika Kristusa, moremo razumeti, kako mu mora biti njegova duhovniška služba vedno svetel ideal. Dobri pastir, ki je potem, ko se je popolnoma posvetil svojemu poslanstvu, dal svoje življenje za svoje ovce, zahteva tudi od svojih duhovnikov nesebično velikodušnost.

Prav tako v tem ontološkem gledanju duhovniškega karakterja ne moremo kar tako lahko razumeti tako imenovano »zamenjavo« poklica, ko se duhovnik odpove svoji duhovniški službi. Cerkev res predvideva zapustitev duhovniške službe in vrnitev v laiki stan; to v posameznih primerih tudi dela, kakor vemo. Vendar pa je mašniško posvečenje nepreklicno. Tudi v tistih, ki so zapustili duhovniško službo, je ostal karakter — neizbrisno znamenje duhovništva; ostal je pasiven. Tudi božji poziv je brez preklica, poslanstvo je zaupano za celo življenje. To nepreklicnost mašniškega posvečenja zaradi neizbrisnega znamenja lepo pojasnjuje škofovska sinoda 1971, ki govori o službenem duhovništvu in primerja karakter sv. reda z nepreklicno Kristusovo združitvijo s Cerkvijo. »Ta trajna in resnična stvarnost, ki vtisne neizbrisni pečat in spada k nauku vere ter jo izročilo Cerkve imenuje neizbrisno znamenje mašništva, izraža dejstvo, da se je Kristus nepreklicno združil s Cerkvijo za odrešenje sveta in da je Cerkev za vselej posvečena Kristusu za dovršenje njegovega dela. Služabnik, čigar življenje nosi pečat v zakramentu mašništva prejetega daru, spominja Cerkev, da je božji dar nepreklicen«. (SD 1, 5).

b) Po posvečenju postane duhovnik »zakrament« Kristusa glave

Ko govori dogmatična konstitucija o Cerkvi v petem poglavju o poklicanosti vseh k svetosti, pravi, da imajo duhovniki še poseben »naslov« zaradi katerega se morajo prizadevati za svetost. To, kar ima konstitucija v mislih, je posebna milost, ki jo prejmejo duhovniki pri mašniškem posvečenju in tudi posebne naloge, ki jih imajo pri poslanstvu Cerkve. Vse

¹⁶ J. Galot, *Visage nouveau du prêtre*, 148.

to prejmejo za trajno. To pomeni: tudi če duhovnik ni v posvečujoči milosti, je brez božjega življenja, je še vedno v njem nekaj, po čemer je na poseben način Kristusov zastopnik. »Sredi krščanskega občestva, ki živi po Duhu, je duhovnik kljub svojim slabostim, poroštvo zveličavne Kristusove navzočnosti« (SD 1, 5).

Vsa Cerkev je Kristusov zakrament, ki ga sestavlja mnogo udov. Če je vsak vernik Kristusovo znamenje, ker je njegov ud, pa se zakramentalno delovanje, ki prihaja z glave na ude, redno vrši po duhovnikih. Res je, da tudi laiki delujejo v Kristusovem imenu, ko npr. v sili delijo krst ali si medsebojno podelijo zakrament sv. zakona. Vendar delujejo vedno kot udje telesa, nikdar pa ne kot znamenje glave tega telesa. Zakrament mašniškega posvečenja pa uposablja prejemnika, da deluje v imenu Kristusa, glave Cerkve, deluje celo v Kristusovi osebi, o čemer zelo jasno govcrijo koncilski odloki: »Ker torej vsak duhovnik na svoj način deluje v osebi Kristusa samega, je obdarjen tudi s posebno milostjo, da se more v službi zaupane mu verske občine in vsega božjega ljudstva primerneje približati popolnosti tistega, ki ga predstavlja« (D 12). »Službeni duhovnik namreč s sveto oblastjo, ki jo ima, oblikuje duhovniško ljudstvo in ga vodi, opravlja kot Kristusov namestnik evharistično daritev«. (C 10). Pri liturgiji« vodi sveti zbor kot Kristusov namestnik« (B 33). Duhovniki so Kristusovi zastopniki; predstavljajo ga, saj so s posvečenjem »postali živo orodje Kristusa večnega duhovnika« (D 12). Delati v Kristusovi osebi seveda ne pomeni preprosto nadomeščanje v juridičnem smislu, ampak pomeni posebno Kristusovo navzočnost (prim. B 7). Tukaj gre torej za zastopstvo, ki se razvija v moči karizmatične povezanosti s poveljanim Kristusom, zaradi katere in po kateri Kristus sam deluje po duhovniku.

V Cerkvi, ki je nekak zakrament odrešenja (prim. C 1), ima duhovnik nalogo, da dejansko in ne samo juridično zastopa njeno glavo Kristusa. Duhovnik je znamenje in orodje Kristusa, ki kot glava vodi svojo Cerkev. Zaradi tega poslanstva bi mogli imenovati duhovnika zakrament Kristusa glave, znamenje in orodje njegovega odrešilnega dela. Zaznamovan je s posebnim karakterjem, da more delovati v Kristusovi osebi, ki je glava Cerkve (prim. D 2).

Cerkev je uresničenje odrešilnega božjega načrta. Duhovniki v njej še prav posebno pričajo za to veliko resnico, da odrešenje prihaja od Boga, da nam je podarjeno in da so najvažnejša sredstva odrešenja: krst, pokora in evharistija bili zaupani apostolom, sedaj pa škofom in duhovnikom, ki so po posebnem daru Svetega Duha usposobljeni, da jih opravljajo. Seveda je v tem odrešitvenem božjem načrtu duhovnik samo orodje, po katerem Kristus sam odrešuje in posvečuje. Zato pa je vsaka »gospodovalnost« nezdržljiva z duhovnikovim poslanstvom. Popolnoma je v nasprotju s službo in poslanstvom, ki ga ima duhovnik v Cerkvi, in naj bo znamenje, da odrešenje prihaja od zgoraj in ne od človeka.

Duhovnik je prav po zakramentalnem karakterju usposobljen, da deluje v imenu Kristusa glave Cerkve. Ni milost niti svetost, ampak »pečat« Duha, ki ga usposablja, da je vidni Kristusov zastopnik. Po tem neizbrisnem znamenju mašništva se duhovnik razlikuje od vernikov. Vendar ga to ne oddaljuje od njih. Ravno nasprotno; še bolj ga usmerja in po-

vezuje z verniki.¹⁷ Saj, je to znamenje dano duhovniku prav zato, da more učinkovito služiti Cerkvi — božjemu ljudstvu. Torej karakter sv. reda ne deli, ampak zedinja, ne razdvaja, temveč povezuje.

SKLEP

Nekateri istovetijo zakramentalni karakter z oblastjo sv. reda, in ga imajo v primerjavi z neizbrisnim krstnim znamenjem za bistveno aktivnega, medtem ko naj bi bil krstni karakter bolj pasiven. Gotovo je takšno razlikovanje precej problematično. To bi držalo le v primeru, če bi zakramentalni karakter mašništva istovetili s tremi službami, ki jih nalaga sv. red. Toda kakor smo videli, je karakter sv. reda bolj duhovno neizbrisno znamenje posvečenja Svetega Duha. Je trajni element karizme sv. reda, ki ostane tudi tedaj, če duhovnik ne živi osebno v prijateljskem stiku z Bogom ali če ne opravlja duhovniške službe. Poleg tega moramo reči, da sta obe oblasti krstna in mašniška aktivni, kar se danes posebno naglaša. Ena bolj za sprejemanje, druga za dajanje. Krščenci in birmanci imajo pravo duhovno sposobnost za sodelovanje pri bogoslužju in apostolatu Cerkve. Tega nekrščeni nimajo, pa čeprav bi bili sveti. Neizbrisno znamenje sv. reda, pa podeli posebno oblast, da more prejemnik delovati v imenu Kristusa glave Cerkve. To oblast se nikakor ne more reducirati na juridično podelitev službe, prav tako se ne more istovetiti z zakramentalnim karakterjem, ker je oblast njegov specifični element.

Službe, ki izvirajo iz zakramentalnega karakterja sv. reda so seveda precej odvisne od poudarkov v pojmovanju službenega duhovništva. Po kultno daritvenem poudarku je prvenstvena služba pripravljati in nadaljevati bogoslužje v njegovem specifičnem smislu. Milost sama za to nalogo ne zadostuje, ker ni stalna; človek jo more izgubiti. Brez zakramentalnega karakterja bi se zrušila skoraj vsa bogoslužna in zakramentalna zgradba krščanstva.¹⁸ Prednost takega pojmovanja zakramentalnega karakterja je gotovo v tem, da je tako zelo usmerjeno na središčno točko naše vere: evharistijo, ki po besedah zadnjega koncila »obsega ves duhovni zaklad Cerkve« (D 5) in »je vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11).

Apostolsko bogoslužno gledanje duhovništva, ki je tako močno prisotno v dokumentih 2. vatikanskega koncila, pojmuje duhovnika prvenstveno kot apostola in liturga, ki je poslan, da božjemu ljudstvu oznanja Kristusov evangelij in z njim obhaja Kristusove skrivnosti. Zato mašniško posvečenje podeljuje tri duhovniške službe: učiteljsko, posvečevalno in vodstveno. Kajti zakramentalni karakter mašništva nima samo te naloge, da ohranja in vzdržuje zakramentalno kultno poslanstvo Cerkve, ampak opravlja prav tako oznanjevalno in vodstveno poslanstvo.

¹⁷ Fr. Oražem, Duhovništvo vernikov, 230—231; M. Medali, Il presbiterato nella missione della Chiesa, 376—377.

¹⁸ Prim. Okrožnico Pija XII. *Mystici Corporis* (slov. prevod, Ljubljana 1943) str. 63—64.

Koncil povezuje s karakterjem sv. reda duhovniško službo, ne da bi pri tem izrecno imenoval milost. Seveda s tem nikakor noče reči, da milost ni pomembna v duhovniški službi, ampak hoče reči samo to, da je duhovniška služba vezana na trajen »pečat« (sphragis) Svetega Duha, na neizbrisno znamenje mašništva.¹⁹ Ta dar Svetega Duha je eden najvažnejših elementov v življenju božjega ljudstva, ker je v službi mnogih drugih darov in karizem, ki so med božjim ljudstvom. Vedno naj jih spodbuja v njihovem razvoju in delovanju. Saj vse mnogotere karizme med božjim ljudstvom s svoje strani spodbujajo Cerkev — tudi hierarhijo — da se stalno duhovno prenavlja, prilagaja v svojem poslanstvu zahtevam, in zna brati znamenja časov. Od vsega začetka tja do končnega poveličanja je življenje Cerkve v tem stalnem sodelovanju in napetosti med službenimi karizmami: učiteljstva, posvečevanja in vodstva, ki so stalne, in drugimi karizmami, ki jih nevsiljivo daje Sveti Duh. Samo v medsebojnem spoštovanju različnih karizem in duhovniške službe morejo vsi udje Cerkve sodelovati v pravem prilagajanju, branju znamenja časov in resnični prenovi vsega božjega ljudstva.

Literatura

- Bianchini S., *Il sacerdozio cristiano*, Roma 1973.
 Bunnich R. J., *Prêtres des temps nouveaux*, Turnai 1969.
 Congar Y., *Quelques problèmes touchant les ministères*, v *NRTh* 103 (1971) 785—800.
 Favale A., *Spiritualità sacerdotale*, Roma 1973.
 Galot J., *Visage nouveau du prêtre*, Gembloux 1970.
 Garrigues J.-M., *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs*, v: *NRTh* 103 (1971) 801—820.
 Kasper W., *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, v: *Concilium* 5 (1969) 164—170.
 Medali M., *Il presbiterato nella missione della Chiesa*, v: *Il sacerdote nello spirito del Vaticano II*, Torino Leumann 1969.
 Oražem Fr., *Duhovništvo vernikov*, v: *BV* (1972) 228—238.
 Rahner K., *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens Amtspriestertums*, v: *Concilium* 5 (1969) 194—197.
 Rahner K., *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg 1971.
 Spiazzi R., *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino—Leuman 1967.
 Strle A., *Premiki v teologiji duhovništva*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 4 (1970) 10—14.

¹⁹ Odlok o službi in življenju duhovnikov izrecno pravi, da je uspešnost duhovnikovega dela odvisna od njegovega duhovnega življenja: »Svetost duhovnikov pa zelo veliko pripomore, da je njihova služba plodovita, kajti čeprav more milost božja dela zveličanja izvršiti tudi po nevrednih služabnikih, vendar Bog redno rajši želi razodevati svoja čudovita dela po tistih, ki so poslušni božjemu nagibu in vodstvu Svetega Duha in ki morejo zaradi svoje tesne zveze s Kristusom in zaradi svetosti svojega življenja reči z apostolom: »Živim, pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20) (D 12).

Povzetek

NEKAJ MISLI O KARAKTERJU SV. REDA

France Oražem

Razprava hoče pokazati, da mašniško posvečenje ni samo površinska sposobnost za opravljanje duhovniške službe, ampak je tudi globlja ontološka stvarnost, ki duhovnika notranje preoblikuje po Kristusu duhovniku.

To notranje posvečenje in preoblikovanje po Kristusu duhovniku izvira iz zakramentalnega karakterja sv. reda. Če mašniško posvečenje ne bi prejemnika preoblikovalo v notranjosti njegove biti v podobnosti s Kristusom, bi bilo to posvečenje samo zunanja pripadnost Bogu. Toda Bog noče in ne potrebuje samo človeških sposobnosti za delo, ampak hoče imeti v lasti vso osebnost, da ji podeli svojo posvečevalno moč. Po čemer se loči duhovniški karakter od krstnega in birmanskega je prav to, da karakter sv. reda prejemnika notranje upodobi Kristusu duhovniku, glavi Cerkve in pastirju. Tako more delovati v osebi Kristusovi, ki je glava Cerkve.

Zusammenfassung

EINIGE GEDANKEN ÜBER DEN CHARAKTER DES HL. ORDENS

France Oražem

Die Abhandlung will zeigen, dass die Priesterweihe nicht nur eine an der Oberfläche haftende Fähigkeit zur Verrichtung des priesterlichen Dienstes ist, sondern auch eine tiefere, ontologische Wirklichkeit, welche den Priester durch Christus den Priester innerlich umformt.

Diese innere Weihe und Umformung durch Christus den Priester entspringt dem sakramentalen Charakter des hl. Ordens. Wenn die Priesterweihe den Empfänger nicht in der Innerlichkeit seines Wesens nach der Ähnlichkeit mit Christus umformen würde, wäre diese Weihe nur eine äussere Zugehörigkeit zu Gott. Doch Gott will und bedarf nicht allein der menschlichen Fähigkeiten zur Arbeit, sondern er will die ganze Person zu eigen haben, damit er ihr seine heiligende Kraft verleihen kann. Wodurch sich der priesterliche Charakter vom Charakter der Taufe und Firmung unterscheidet, ist gerade dies, dass der Charakter des hl. Ordens den Empfänger dem Priester Christus, dem Haupt der Kirche und dem Hirten innerlich gleichbildet. So können die Priester in der Person Christi, welcher das Haupt der Kirche ist, wirken.

Apostolsko pismo o mešanih zakonih

Ojnik Stanko

Z namenom, da bi se cerkvena disciplina v zvezi z mešanimi zakoni izpolnila in bi kanonski predpisi ustrezali različnim razmeram v katerih žive današnji kristjani, je papež Pavel VI. izdal apostolsko pismo o MEŠANIH ZAKONIH z dne 31. marca 1970 (Typis Poliglotis Vaticanis 1970). Določbe tega pisma so upoštevale namene drugega vatikanskega koncila, izražene predvsem v odlokih o EKUMENIZMU in v izjavi O VERSKI SVOBODI.

Cerkev je mešane zakone, to je zakone, sklenjene med katoliško in nekatoliško stranko, bodisi krščeno ali nekrščeno, vedno spremljala z veliko skrbnostjo. Posebne sodobne razmere pa od Cerkve zahtevajo še posebno skrb, je poudarjeno v uvodu. V prejšnjih časih so bili katoličani od nekatoličanov in drugovercev ločeni krajevno in po mejah, danes pa se je povezava med ljudmi različnih prepričanj iz različnih pokrajin zelo povečala. Marsikje mešani zakoni niso več izjeme, ampak reden pojav.

Z mešanimi zakoni je združeno zelo veliko težav. Tukaj se vnaša neka ločitev v samo živo celico Cerkve, kar po pravici imenujemo krščansko družino in je zaradi tega mnogo težje izpolnjevati evangeljske zapovedi, posebno kar zadeva udeležbo pri bogoslužju in vzgojo otrok. Omeniti je treba tudi težave, ki so v zvezi z različnim pojmovanjem zakramentalne narave zakona, v razlagi nekaterih moralnih načel, glede oblasti, ki pripada cerkveni avtoriteti, nadalje vprašanje nerazveznosti, ki ga različne verske skupnosti zelo različno rešujejo.

Ako gre za bližnjo nevarnost za vero katoličana in otrok, Cerkev po božji naredbi ne more dovoliti mešanega zakona. Po eni strani je treba zavarovati vero in izpolnjevanje verskih dolžnosti katoliške stranke in otrok, po drugi strani pa spoštovati vest nekatoličana. Nikomur ni dovoljeno, da bi kogarkoli silil v nekaj, kar je proti človekovemu prepričanju in vesti.

»Ker je pa človeku po naravi dana pravica skleniti zakon in roditi otroke, Cerkev s svojimi zakoni, iz katerih se očitno kaže njena pastirska skrb, zadeve ureja tako, da se po eni strani vestno izpolnjujejo določbe božjega prava, po drugi strani pa se zavaruje zgoraj omenjena pravica sklenitve zakona.« (Uvod)

Po dosedanjem pravu se je dovolilo skleniti mešan zakon le, ako je nekatoliška stranka podpisala, da bo spoštovala vero katoličana in da bodo vsi otroci, ki se bodo iz zakona rodili, katoliško krščeni in vzgojeni (kan. 1060). Te varščine so bile redno dokaz, da je prenehal božjepравни zadržek. Po novih določbah pa se zahteva le, da katoliška stranka izjavi, da je pripravljena od sebe odvrčati nevarnost za izgubo vere in da bo naredila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci katoliško krščeni in vzgojeni (tč. 4).

»O obljubah, ki jih je dala katoliška stranka, je treba pravočasno obvestiti nekatoliško stranko, da bo tako jasno, da ta ve za obljube in obveznosti katoliške stranke.« (tč. 5).

Obe stranki je treba tudi poučiti o namenu in bistvenih lastnostih zakona in nobena izmed strank ne sme teh bistvenih lastnosti izključevati (tč. 6).

Apostolsko pismo daje velik poudarek neposrednemu dušnemu pastirstvu. Oddaljuje se od juridizma, ki bi hotel napraviti iz pozitivnih cerkvenih zakonov nekaj absolutnega in nespremenljivega. Zakon je samo sredstvo, ki se ga poslužuje Cerkev pri svojem zveličavnem delu. Cerkvenega predpisa ne smemo razlagati samo po črki, pri aplikaciji je treba misliti predvsem na namen vsakega zakona, da bo resnično služil zbližanju človeka z Bogom. V pismu je rečeno: »Spričo tega se pač nikomur ne bo zdelo čudno, da tudi kanonična disciplina glede mešanih zakonov ne more biti poenotena in da jo je treba prilagoditi različnim okolišnim posameznega primera in to tako glede pravne oblike sklepanja zakona kakor tudi glede liturgičnega obreda, kakor tudi glede pastirske skrbi za zakonce in otroke, ki so bili spočeti v zakonu. Pri tem se Cerkev ozira na različne položaje zakoncev in na različne stopnje njihove povezave s Cerkvijo.«

V pismu je tudi zelo poudarjena skrb za ekumensko prizadevanje. Bilo bi napak ako bi šli mimo velikih možnosti, ki danes obstoje za sodelovanje z različnimi veroizpovedmi. »Želi se, da bi dušni pastirji vzpostavili zveze s služabniki drugih verskih skupnosti in jih z iskreno poštenostjo in modrim zaupanjem oblikovali.« (tč. 14) To, kar je svetovano neposrednim dušnim pastirjem, pa še v veliko večji meri velja za škofe. Škofovske konference imajo veliko dolžnost, da najdejo čim uspešnejšo obliko sodelovanja med različnimi verskimi skupnostmi tudi glede mešanih zakonov.

Ako odlok le na hitro prečitamo, se nam zdi, da sta uvod in pa pravne določbe v nesoglasju ali pa celo v nasprotju. Določbe so pisane v klasični pravni terminologiji, ki ne more povsem zajeti koncilskega duha. Ob skoraj splošnem nepoznavanju pokoncilskega prava, lahko hitro zaidemo v simplicistično razlago, ki ne upošteva zakonodavčevega namena. Dosedaj običajna pravna terminologija je izraz določene dobe in ni uporabna za vse čase in vse kraje.

Težko je razumeti zakaj odlok, ki je bil izdan v neposredno dušno-pastirske namene niti enkrat ne omenja ljubezni ali pa krščanskega upanja (na tem vse stoji ali vse pade) nasprotno pa kar dvajsetkrat »določba«, »zakon«, »dolžnost«.

V uvodu je tudi povedano, da Cerkev »ne gleda enako na zakone, ki so sklenjeni med katoličani in krščenim nekatoličanom in na zakone, pri katerih si je katoličan vzel v zakon nekrščene človeka,« vendar iz tega odlok ne izvaja skoraj nobenih posledic. Proti pričakovanju se obravnava vera nekatoliškega kristjana, kot »nevarnost« za katoličana. Apostol Pavel pravi, da je »en Gospod, ena vera, en krst« (Ef. 4, 5). Ali ne bi kazalo tega bolj pastoralno in ekumensko upoštevati? Oba zakonca morata Gospoda poslušati, skupno z Njim govoriti in ga tudi skupno priznavati, saj sta oba eno telo v Kristusu. Njuna vera mora biti dejavna v medsebojni ljubezni in v pomoči bližnjemu. Biti pa mora tudi prosta vsakega pravnega ali družbenega pritiska.

Obljuba, da bo moral katoliški zakonec krstiti otroke v katoliški Cerkvi in jih katoliško vzgajati in o tem obvestiti svojega sozakonca, je lahko

večkrat zelo boleča. Ta težava bo še dvakrat večja, ako je nekatoličan dober vernik, v vesti prepričan o pravilnosti svoje vere v Kristusa. Pavel pravi: »Ali mar ne veste, da smo vsi, kateri smo bili krščeni v Kristusa Jezusa bili krščeni v njegovo smrt? ... Kajti, če smo z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi (v podobnosti) njegovega vstajenja« (Rim 6, 4—6). »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rim 14, 23).

Apostolsko pismo opozarja na vedno veljavno načelo, da se katoličan ne sme izpostavljati v bližnjo nevarnost za vero. Toda vprašajmo se ali ni mnogo večja nevarnost, ako se poroči z nevernim, ciničnim ali proticerkvenim katoličanom?

Kardinal Willebrants je v Osservatore Romano 2. maja 1970 na drugi strani izrazil upanje, da bodo nove določbe zmanjšale veliko nevarnost indiferentizma. Prva naloga dušnega pastirja ni katoliška vzgoja, ampak vzgoja k osebni, zavzeti in dejavni veri in ljubezni. Res je, da ni vseeno ali otrokom neka druga Cerkev odvzame možnost sprejemanja zakramentov, toda mnogo slabše pa je, ako so otroci ravnodušni, brezverni in brez osebnega odnosa do Gospodove smrti in vstajenja. Biti moramo realisti in vedeti, da je veliko katoličanov vernih samo na papirju in če se v takem slučaju primeri, da je nekatoliški zakonski partner resnično veren ali ne bi kazalo pravnih določil čimbolj široko razlagati in mu prepustiti vzgojo otrok?

Po klasičnih pravnih načelih mora biti zakon tak, da ga lahko vsi izpolnjujejo in da ima vsaj relativno stalnost. Vsi vemo, da mešani zakoni danes niso samo izjema, ampak v mnogih krajih kar reden pojav. Zakaj torej nekaj načeloma prepovedati, če dejansko vsak, ki prosi, dobi spregled? Zakoni, ki se rešujejo z neštevilnimi ali celo s samimi spregledi, rušijo pravni red.

Ljudje, ki so bolj ali manj oddaljeni od Cerkve, imajo odpor do vseh institucij. Opazujemo pravi nevrotični kompleks zoper procese in prestopke. Do takih ljudi moramo imeti veliko obzirnosti. Za marsikoga je danes psihološko nemogoče prositi za spregled. Ali je prav, da ugašamo tleči stenj in lomimo natrto mladiko? Ali je modro proglašati za neveljavne zakone, ki imajo po naravnem pravu vse lastnosti pravega zakona? Mor-da je v določenem obdobju imelo to pomen, danes jih prizadene to v njihovem najglobljem bistvu ter zastruplja vsako željo, da bi se približali Cerkvi. V prvi točki je sicer rečeno, da ni dovoljeno skleniti mešanega zakona brez ordinarijevega spregleda, gre torej samo za dopustnost, toda v osmi točki se zahteva kanonična oblika za veljavnost (razen pri pravoslavnih).

Mnoge škofovske konference so želele, da oblika poroke ne bi smela vplivati na veljavnost. Odlok sicer tega ni sprejel, vendar pa daje škofom pravico dajati spreglede od kanonične oblike za mešani zakon (tč. 9). S tem je dana možnost, da se zakonodaja prilagodi različnim okolnostim posameznega primera in pa možnost, da se v ekumenskem duhu sporazumno z ločenimi Cerkvami priredijo kraju primerne krajevne določbe. Škofovske konference imajo nalogo, da uredi enotno ravnanje. Ako pa je ekumensko delo šele v povojih in so prilike v posameznih škofijah zelo različne, naj imajo krajevni škofje čimvečje možnosti, da bodo lahko pravični »različnim okolnostim posameznega primera« (uvod).

Pri spregledih je treba vedno paziti, »da bo neka javna oblika sklepanja zakona«, to pa bi lahko bil tudi civilni zakon. Vendar je treba paziti, da bo tudi tak zakon s spregledom vpisan v knjige, ki so predpisane po kanonskem pravu. Glede liturgične oblike je rečeno, da ni dovoljena »dvojna poroka«, se pravi ni dovoljeno dvakrat izraziti zakonsko privolitev. To pa ne nasprotuje prisostvovanju verskega predstavnika druge Cerkve, ki bi opravil samo kako molitev in dal blagoslov. Lepo bi bilo, ako bi tudi starši ali drugi sorodniki blagoslovili novoporočenca.

Mešanim zakonom naj se posveča posebna dušnopastirska skrb, saj Cerkev ne more svoje prisotnosti in vpliva doseči samo s pravom in določbami. Mogoče je tukaj potrebno več vzgoje vesti in manj predpisov. Cerkev mora priznavati tudi življenjska načela pluralistične družbe. Ne samo njena lastna eksistenca, ampak tudi varnost in eksistenca celotnega človeštva je njena naloga do konca časov.

Želeti je, da škofovske konference ne bi zoževale pravic, ki jih daje pastirsko pismo krajevnim ordinarijem. **Predvsem pa se naj veliko razmišlja o ekumenskem dušnem pastirstvu družin, ki živijo v »mešanem zakonu«.** S predstavniki nekatoliških verskih skupnosti pa se naj dogovori o skupnih pripravah na zakon ter o službenem obvestilu o poroki, ki je bila sklenjena s spregledom od kanonične oblike.

Povzetek

APOSTOLSKO PISMO O MEŠANIH ZAKONIH

Ojnik Stanko

Z namenom, da bi se cerkvena disciplina v zvezi z mešanimi zakoni izpolnila in da bi kanonski predpisi ustrezali različnim razmeram, v katerih živijo današnji kristjani, je papež Pavel VI. izdal apostolsko pismo o mešanih zakonih.

Mešani zakoni niso samo izjema, ampak zaradi naglo se razvijajočih se družbenih sprememb, marsikje že reden pojav. Pri mešanih zakonih je najtežje vprašanje, kako zavarovati katoliško vero zakonce in otrok ob spoštovanju verskega prepričanja nekatoličana in ob naravni pravici vsakega človeka, da si svobodno izbere zakonskega tovariša.

Apostolsko pismo je predvsem pastoralno usmerjeno in daje škofovskim konferencam velike možnosti, da urejajo zadeve mešanih zakonov tako, da bodo upošteevane »različne okoliščine posameznega primera« (uvod). V veliki meri so upošteevani nameni drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, ki so vsebovani v odloku o Ekumenizmu in izjavi o Verski svobodi.

Zusammenfassung

DAS APOSTOLISCHE SENDSCHREIBEN ÜBER DIE GEMISCHTEN EHEN

Ojnik Stanko

Papst Paulus VI. hat ein apostolisches Sendschreiben über die gemischten Ehen erlassen mit der Absicht, die kirchliche Disziplin betreffs der gemischten Ehen zu vervollkommen und damit die Vorschriften des Kanons den verschiedentlichen Umständen, in welchen die heutigen Christen leben, besser entsprechen.

Die gemischten Ehen sind nicht mehr nur Ausnahme, sondern durch die schnelle Entwicklung gesellschaftlicher Veränderungen mancherorts schon eine ständige Erscheinung. Die schwierigste Frage bei gemischten Ehen ist, wie der katholische Glaube der Ehepartner und der Kinder zu schützen wäre, ohne die Achtung der Glaubensüberzeugung der Nichtkatholiken sowie das natürliche Recht jedes Menschen sich seinen Ehepartner frei zu wählen, zu verletzen.

Das apostolische Sendschreiben ist vor allem pastoral eingestellt und bietet den bischöflichen Konferenzen grosse Möglichkeiten, die Angelegenheiten der gemischten Ehen so zu ordnen, dass die »verschiedenen Umstände des einzelnen Falles« (Einleitung) berücksichtigt werden. Die Absichten des II. Vatikanischen Konzils, welche in dem Dekrete über den Oekumenismus und in der Aussage über die Glaubensfreiheit beinhaltet sind, sind im grossen Maasse berücksichtigt.

Otroci nekatoličanov in cerkvena oblika poroke

Vinko Bevk

V § 1 kan. 1099 je zakonik cerkvenega prava postavil splošno načelo, da so vsi krščeni v katoliški Cerkvi vezani na cerkveno obliko poroke. V § 2 istega kanona pa je določil izjemo od tega splošnega pravila z besedami: »... prav tako niso nikjer dolžni držati se katoliške oblike poroke tisti, ki so rojeni od nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, pa so vzrasli od otroške dobe v krivi veri ali razkolu ali neveri ali brez vsake vere, kadar sklepajo zakon z nekatoliško osebo.«

Pri izrazu »rojeni od nekatoličanov« pa je nastal dvojen dvom: 1. ali pomeni, da morata biti oče in mati nekatoličana, ali pa je dovolj, da je samo eden od roditeljev nekatoličan; 2. ali spadajo sem tudi otroci iz mešanih zkonov, ki so bili sklenjeni s spregledom od zadržka mešane ali različne vere. Na vprašanje: Ali so rojeni od nekatoličanov, o katerih govori kan. 1099 § 2, tudi tisti, katerih eden od roditeljev je nekatoličan in so bila dana poročstva po kan. 1061 in 1071? je interpretacijska komisija odgovorila: Da.¹ Stavljeno je bilo tudi vprašanje: Ali je imeti pod »rojeni od nekatoličanov«, o katerih govori kan. 1099 § 2, tudi tiste, ki se rode odpadnikom? Odgovor je bil: Da.² Javni odpadnik je nekatoličan.³ Starši odpadniki so še vezani na cerkveno obliko poroke, njihovi otroci pa ne.

Zgodovina nam pokaže, kako je bila vpeljana ta izjema za otroke nekatoličanov. Tridentinski cerkveni zbor je z dekretom »Tametsi«⁴ najprej proglasil tajne zakone za neveljavne. Za veljavnost zakonske zveze je zahteval navzočnost lastnega župnika poročencev in pa dveh ali treh prič. Določil je tudi poseben način promulgacije. Dekret naj se oznani po škofovem nalogu po posameznih župnijah in njegova veljavnost nastopi 30. dan po promulgaciji. Kjer pa dekret ni bil objavljen, tam ni imel veljave.

Nastalo je vprašanje, ali tridentinska oblika poroke veže tudi krivoverce (odpadnike in razkolnike). Splošno mnenje je bilo, da veže tudi krivoverce, ker so zaradi krsta podložni cerkveni iurisdikciji. Gaspari pravi: »Koncil je zato ukazal ta poseben način promulgacije, ker je imel za neverjetno, da bi ga objavili v krajih krivovercev, in bodo tako njihovi tajni zakoni ostali veljavni. Prav to pa kaže, da je mislil, da veže dekret tudi krivoverce in da niso vezani samo, če dekret ni bil objavljen.«⁵ Svoje mnenje je podkrepil z odgovori in odloki koncilске kongregacije.

Tridentinska oblika poroke torej ni vezala krivovercev v krajih, kjer dekret ni bil objavljen ali je bil objavljen samo za katoličane in ne za krivoverce in če je bil dvomno objavljen za krivoverce; dalje v krajih, kjer so bili spočetka vsi katoličani, pa so pozneje postali krivoverci, ker je bila promulgacija izvršena samo za katoličane; slednjič če je bil odlok objavljen tudi za krivoverce, pa je bil z nasprotno navado ali s papeškim odlokom

¹ 20. julija 1929, AAS 1929, 573.

² I K 25. II. 1930 v AAS 1930, 195.

³ Gasparri P., *Tractatus canonicus de matrimonio* II, Parisiis 1893, n. 145.

⁴ Trid. s. XXIV, cap. 1 de ref. matr.

⁵ n. d., n. 972.

preklican. V praksi je po Gasparriju veljalo pravilo: zakoni krivovercev med sabo ali mešani brez tridentinske oblike so veljavni v tistih krajih, za katere je sv. sedež tako izjavil. Če te izjave ni bilo, se je bilo treba obrniti na sv. sedež.⁶ Zato je Benedikt XIV 4. XI. 1741 izdal znano izjavo »Matrimonia«⁷, s katero je potrdil veljavnost zakonov krivovercev in mešanih zakonov brez tridentinske oblike v Belgiji in Holandiji. To izjavo so pozneje raztegnili še na druge dežele. Takrat je tudi veljalo načelo, da zaradi nedeljivosti zakonske pogodbe tudi druga stran ni vezana na obliko poroke, če za prvo ni veljala.

Izjava Benedikta XIV o zakonih krivovercev pa je dobila 6. IV. 1859 zelo široko razlago v odgovoru sv. oficija škofu iz Haarlema.⁸ Pod besedo »krivoverci« lahko po tem odgovoru razumemo tudi naslednje: 1. vse, ki so bili katoliško krščeni, pa so bili od mladih nog, začeni že pred sedmim letom, vzgojeni v krivi veri in ji še sedaj pripadajo; 2. kateri niso bili toliko vzgojeni v krivi veri kot od krivovercev, ko niso bili nič ali prav malo poučeni v krivi veri in se niso udeleževali njihovega bogoslužja, čeprav so bili nekajkrat zraven; 3. ki so še kot otroci prišli v roke krivovercev in se priključili njihovi sekci ... Razlog za tako široko razlago je razviden. Vsi našteti, čeprav katoliško krščeni, so glede poznavanja cerkvenih predpisov v enakem položaju kot tisti, ki so bili rojeni v krivi veri, v njej vzrasli in so člani krivoverske skupnosti. Sv. sedež je želel, da ne bi vsi ti zaradi nepremagljive nevednosti ostali brez dobrot veljavnega zakona. V deželi, za katero je bila dana ta razlaga, so bili namreč vsi protestantje v glavnem veljavno krščeni, zato je njihov veljavni zakon tudi zakrament.

V novejšem času, ko se ljudje naglo selijo iz kraja v kraj, pa ni bilo več praktično določevati župnikovo pristojnost za sklepanje zakonov po pravem in nepravem domovališču. Mnogo zakonov je bilo spornih prav glede vprašanja o nepravem domovališču. Potrebna je bila splošna reforma, ki jo je za Pija X prinesel odlok koncilske kongregacije »Ne temere« dne 2. avgusta 1907 z obveznostjo od Vel. noči prihodnjega leta tj. 19. IV. 1908, ki je v važnih točkah spremenil odlok »Tametsi« ter predpisal obvezno obliko poroke za katoličane vseh krajev. Omenjeni odlok je bil nato skoro nespremenjen sprejet v novi zakonik.

Pristojnost župnika, ki je bila po tridentinskem pravu osebna, je po tem odloku postala teritorialna, tako da so posamezni župniki pristojni za vse zakonske zveze na svojem ozemlju. Ni zadoščala več samo pasivna župnikova asistenca, ampak je bila predpisana aktivna in neprisiljena. »Ne temere« ni več vezal nekatoličanov, krščenih ali nekrščenih, ko so sklepali zakone med seboj. V mešanih zakonih pa svobodni del ni posredoval prostosti drugemu delu, ampak je obveznost katoliškega dela vezala tudi drugega.

Toda odlok »Ne temere«, ki ni vezal nekatoličanov, če so se med seboj poročali, ni določal nobene izjeme za njihove otroke, ki so bili krščeni v katoliški Cerkvi, pač pa vzgojeni izven nje. Gasparri⁹ zato piše: »Prvi del § 2 kan. 1099 je bil dobesedno v odloku »Ne temere«, drugi del pa je manj-

⁶ n. d., n. 974.

⁷ Bullarium Benedicti PP. XIV t. I, p. 87.

⁸ Fontes CIC IV, n. 950, 224 — Coll. SCPF I, 641.

⁹ n. d., n. 1024.

kal. Konzultor Augustus Silj, ki je po nalogu koncilске kongregacije napisal izvrstno poročilo o odloku »Ne temere«, je predlagal, naj ga dodajo: »Presodijo pa naj prevzvišeni očetje, ali ni poleg nekrščenih v katoliški Cerkvi treba izvzeti tudi tiste, ki so bili katoliško krščeni in od mladih nog že pred sedmim letom vzgojeni v krivi veri in se je držijo, kakor je sodil sv. oficij 6. IV. 1859 v razlagi konstitucije Benedikta XIV za Holandijo.« Ta konzultorjev predlog je sprejel kodeks in tako se je zgodilo, da je drugi del omenjenega § 2, ki ni bil v odloku »Ne temere«, prišel v kodeks.« Konzultorjev namen je bil, da ne bi zakoni teh otrok bili neveljavni zaradi nepremagljive nevednosti cerkvenih predpisov.

Sestavljalci kodeksa so mislili, da je treba znova uvesti to izjemo in so v kan. 1099 § 2 dodali drugi odstavek, po katerem so rojeni od nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, pa so vzrasli od otroške dobe v krivi veri ali razkolu ali neveri ali brez vsake vere, kadar sklepajo zakon z nekatoliško osebo, oproščeni predpisane oblike zakona. Pred očmi so gotovo imeli otroke, katerih starši so se odtujili katoliški veri, otrok pa je bil slučajno krščen v katoliški Cerkvi, pozneje pa je imel popolnoma neversko vzgojo. Taki slučajji so zelo pogosti v misijonih, kjer starši pogosto zavrnejo otroke, ki jih v smrtni nevarnosti krsti zdravnik, sestra ali katoliški duhovnik. Ko pa ozdravi, živi otrok med ljudmi, ki ne poznajo katoliške vere. Pogosto na krst sploh pozabijo. Podoben primer je v družinah, kjer sta oče in mati nekatoličana, pa otroka krsti v smrtni nevarnosti kak katoliški član družine, otrok pa pozneje ozdravi.

Stanje stvari pa je precej spremenil na začetku omenjeni odgovor interpretacijske komisije, ali je treba med rojene od nekatoličanov šteti tudi rojene v mešanih zakonih, čeprav so bila dana poročstva. Odgovor je bil pritrdilen. Komisija se je ravnala po podobnem odgovoru na vprašanje o preprosti oviri za sprejem redov po kan. 987,1. Odgovorila je, da ta ovira obstoji, čeprav je samo eden od staršev nekatoličan in vztraja v svoji zmoti. Toda pri vprašanju glede oblike zakona ne bi smel biti isti razlog kot pri sprejemanju redov. Ako je eden od staršev katoličan, posebno če je dobil spregled od zadržka mešane ali različne vere in dal potrebna poročstva, je treba pričakovati, da bo svoje otroke katoliško krstil in vzgojil. Zato ni razloga, zakaj jih ne bi vezala katoliška oblika zakona kot otroke nekatoličanov. Povrhu je treba izjemo od važnega splošnega zakona ozko razlagati.¹⁰

Omenjena oprostitev od oblike zakona je bila vpeljana zaradi dušne koristi, da bi bili namreč njihovi zakoni veljavni. Pokazalo pa se je prav nasprotno: oprostitev od oblike zakona je dušam prav malo koristila. To je pokazala skušnja 30 let po novem kodeksu. Vzrok temu pa je spremenjeni odnos nekatoličanov do zakramentov krsta in zakona.

Krivoverci svojih otrok ne dajo več krstiti. Vzroki so različni. Vera peša in mnogi starši ne verujejo več v potrebnost krsta pri otrocih. Drugi se zopet malo brigajo za krst svojih otrok. Nekatere sekte učijo, da je krst otrok brez učinka in zato krščujejo samo odrasle. Zelo rado pa se dogaja, da se otroci nekatoličanov, ko dočakajo 14 ali 12 let, več ne zmenijo za

¹⁰ I. Creusen v *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, Romae 37 (1948), 339.

prejem krsta. Ker je število protestantovskih sekt zelo veliko in starši večkrat pripadajo različnim sektam, zelo radi zaidejo v zmoto, da morajo otrokom prepustiti svobodno izbiro svoje sekte. Čeprav torej pripadajo sekti, ki predpisuje krst otrok, ne poskrbijo, da bi bili njihovi otroci krščeni. Če se pa otroci nekatoličanov, krščeni v katoliški Cerkvi, poročijo z nekrščenimi, je ne glede na obveznost zakonske oblike zaradi zadržka različne vere njihov zakon neveljaven. Nič jim torej ne pomaga, da jih oblika zakona ne veže.

Obstoji tudi dvom o veljavnosti mnogih zakonov nekatoličanov, tudi krščenih, zaradi zmotnega pojmovanja o bistvenih lastnostih zakonske zveze in pomanjkanja prave privolitve. Često se poročajo samo za poskušnjo. Dalje se zakoni posebno v nekaterih protestantovskih deželah z neverjetno lahkoto civilno ločujejo. V neki škofiji ZDA se vsak tretji zakon civilno razveže.

Današnje razmere se precej razlikujejo od onih v času tridentinskega koncila in dve stoletji za njim. Če se torej obrnejo na sv. sedež v primeru, v katerem velja drugi odstavek § 2 kan. 1099 tj. ko se ena stranka v zakonu, ki je veljaven zaradi neobveznosti zakonske oblike, želi spreobrniti in osnovati novo zakonsko skupnost, je ponavadi prvi zakon že nepopravljivo razdrt zaradi civilne razporoke. Veljavnost tega zakona torej ni v dušno korist, ampak nasprotno ovira novi zvezi, ki bi se sklenila s katoliško stranko, ki bi bila nerazveljiva in bi položila temelj katoliški družini. Neobveznost zakonske oblike torej jim ni mnogo koristila. Če bi bil zakon neveljaven zaradi pomanjkanja oblike, bi brez papeževega spregleda lahko sklenili nov zakon, ki bi bil zakrament.

Obveznost oblike pri otrocih, ki se nahajajo v imenovanih okoliščinah, tudi ne bo povzročila nobenega sovraštva do Cerkve, katerega so se bali v času po tridentinskem koncilu. Protestantje se namreč danes prav malo brigajo za cerkveno zakonodajo, da, celo vseh jim bo, da imajo možnost skleniti nov zakon.

Tako je skušnja več let po kodeksu pokazala, da dušam več koristi neveljavnost kot veljavnost onih zakonov, obveznost oblike kot prostost od nje.

Uporaba drugega odstavka § 2 kan. 1099 je dalje povzročala velike težave, kot je razvidno iz njegove podrobnejše razlage. V poštev pride ta razlaga seveda samo še za zakone, ki so bili sklenjeni pred 1. januarjem 1949.

Najprej je treba vedeti, ali naj imenovani odstavek razlagamo ozko ali široko. Morda bi kdo rekel, da prostost od zakonske oblike odvzame zmanjšanje svobode v uporabi pravic, ki jih določa prvi paragraf. Zato je treba to izjemo po kan 19 široko razlagati. Toda ta odstavek predstavlja izjemo od splošnega zakona, zato jo je treba ozko razlagati. Prvi del prvega paragrafa določa namreč splošno načelo obveznosti za vse krščene v katoliški Cerkvi, zato prostost tistih, ki niso v katoliški Cerkvi krščeni (prvi odstavek drugega paragrafa) ne predstavlja nobene izjeme. Nasprotno pa oprostitev, ki je določena v drugem odstavku § 2, neposredno nasprotuje splošnemu načelu, ki ga podaja prvi paragraf, saj gre za krščene v katoliški Cerkvi. Potrebna je torej ozka razlaga tj. taka, ki izjemo omejuje, ne pa razširja.

Prostost od zakonske oblike sloni na sledečih dejstvih:

1. rojstvo od nekatoličanov. Zadošča pa, kot smo videli, da je bil samo eden od staršev v času rojstvo nekatoličan.

I. Creusen¹¹ navaja primer, ko je bil nekdo rojen od katoliškega očeta in matere katoličanke ter v katoliški Cerkvi krščen. Ko pa je bil star dve leti, so njegovi starši odpadli od vere in zato je bil tudi otrok vzgojen in odrasel v krivi veri. Zakonska oblika ga veže, ker ni bil rojen od nekatoličanov. Če pa gledamo na smisel zakona, pa vidimo, da je v enakem položaju kot tisti, ki je bil rojen od nekatoličanov. Zato je že Gasparri¹² namigoval, da bi bilo primerno, da bi tudi tem otrokom, rojenim sicer od katoličanov, toda vzgojenim od mladih nog v krivi veri, vrnil tisto eksempcijo, ki jim jo je dovolil Benedikt XIV v znani izjavi.¹³ Kjer je namreč isti razlog, tam bi morala biti tudi ista zakonska uredba.

2. krst v katoliški Cerkvi. Juristi so si edini v tem, kaj pomeni biti krščen v katoliški Cerkvi, manj pa teologi, češ da vsak krst vključi v eno samo pravo Cerkev.

3. od otroške dobe vzrasel v krivi veri.

a) kaj je otroška doba? V vprašanju, ki ga je stavil škof iz Haarlema, je stalo: »od otroške dobe začenši že pred sedmim letom«. Kodeks pa pravi: Spolno nedozoreli pred sedmim izpolnjenim letom se imenuje dete ali otrok ali malček; domneva se, da še ni pri pameti« (kan. 88 § 3). Odgovor bi se torej glasil: otroška doba traja do sedmega leta. Kaj pa, če otrok že od petega leta dalje jasno kaže, da je že pri pameti? Možen je naslednji primer: Nekdo ima nekatoliškega očeta in katoliško mater in je bil krščen v katoliški Cerkvi. Še otroka je mati učila molitve in ga vodila ob nedeljah k maši. S šestimi leti je celo prejel prvo obhajilo. Po materini smrti ga je oče že pred sedmim letom začel poučevati v krivi veri, od katere do poroke ni odstopil. Ali se sme o njem reči, da je od otroške dobe zrasel v krivi veri?

b) kdaj lahko rečemo, da je otrok vzrasel v krivi veri itd.? Da je kdo dorasel (adultus), ne zadošča, da je spolno zrel. Zdi se, da se ne sme imenovati dorasel, dokler ni telesno in umsko popolnoma razvit. Mladenič (adolescens), torej ne adultus, se imenuje fant ali dekle pri 16 ali 17 letih. Ako je npr. sin nekatoliških staršev bil krščen v katoliški Cerkvi in do 16. leta doraščal v krivi veri, s 16. letom pa je pod vplivom prijatelja začel hoditi v cerkev, k maši in pridigam. Ko pa je čez leto dni prijatelj odšel drugam, je zopet pretrgal stik s Cerkvijo. Ali je odrasel od mladosti v krivi veri?

4. v krivi veri, razkolu, brez vere ali neveri . . .

Kakšna verska dejanja naj prekinejo krivoversko vzgojo, da ne bo več podan pogoj, ki ga zahteva kanon? Zdi se, da taka dejanja, ki kažejo na pripadnost katoliški veri. Nekaj drugega je namreč hoditi k pridigam zaradi prijatelja ali poslušati pridige iz lastnega nagiba, da bi se poučil v veri; hoditi k maši, da ostaneš v družbi prijateljev, ali biti pri maši, ker hočeš sam počastiti Boga z daritvijo. Iz narave dejanj in namena je treba sklepati, ali je bila napačna vzgoja prekinjena. — Zanimivo je, da kanon

¹¹ n. d., 342.

¹² n. d., 1029, opomba.

¹³ Isto mnenje zastopa tudi Pericles Felici v Apollinaris 22 (1949), 37—38.

ne zahteva katoliške vzgoje. Zahtevajo se samo tista dejanja, zaradi katerih ne moreš reči, da je kdo od otroške dobe doraščal v krivi veri tj. da je ves čas brez presledka bil poučevan in živel v krivi veri.

Težave pri uporabi omenjenega odstavka kan. 1099 so razvidne tudi iz primera, o katerem poroča D. G. Oesterle¹⁴. Evgen je bil nezakonski sin katoličanke Ane in po materini izjavi protestanta Jakoba. Po krstu v katoliški Cerkvi ga je mati katoliško vzgajala do 4. leta, nato ga je dala v vzgojo in oskrbo protestantovski družini, kjer se je oprijel njihove vere. Pozneje se je civilno poročil s protestantkinjo, a se kmalu ločil. Končno pa se je želel v katoliški Cerkvi poročiti s katolikinjo. Promotor iustitiae je bil mnenja, da je prvi zakon neveljaven, sklicujoč se na § 1 n. 2 kan. 1099. Cerkveno sodišče pa je na prvi in drugi stopnji odločilo, da je prvi zakon veljaven na podlagi istega kanona § 2. Tej odločbi pa avtor ugovarja, češ da sodniki niso bili pristojni razlagati omenjeni kanon, ampak samo sv. oficij ali komisija za razlago kodeksa. Dalje meni, da v cerkvenem pravu velja načelo: oče je tisti, na katerega kaže veljavni zakon, razen če se z očitnimi dokazi dokaže nasprotno (kan. 1115 § 1). Ker torej ni gotovo, kdo je otrokov oče in ga je mati katoliško krstila in vzgajala do 4. leta, je bil po mnenju avtorja prvi zakon neveljaven.

Iz vseh teh razlogov — težave pri uporabi in dušna škoda namesto koristi — je Pij XII 16. VIII. 1948 izdal naslednji motu proprio z veljavnostjo od 1. januarja 1949¹⁵, s katerim se ukinja drugi odstavek § 2 kan. 1099. Glasi se takole:

»Odlok« »Ne temere«, izdan po nalogu našega prednika blagega spomina Pija X. je določal (art. XI), da so se vsi krščeni v katoliški Cerkvi, čeprav so pozneje od nje odpadli, dolžni držati zakonske oblike, določene na tridentinskem cerkvenem zboru.¹⁶

Da pa ne bi zakoni tistih, ki so bili rojeni od nekatoličanov in krščeni v katoliški Cerkvi, pa so od otroške dobe vzrasli v krivi veri, razkolu, neveri ali brez vere, bili neveljavni, je bilo določeno v zakoniku cerkvenega prava, da taki krščenci niso vezani na kanonično obliko zakona.

Toda skušnja 30 let je dovolj pokazala, da je ta oprostitev od kanonične oblike zakona, dovoljena na ta način krščenim v katoliški Cerkvi, prinesla kaj malo dušne koristi, v reševanju primerov pa je vedno pogostejše povzročala celo težave. Zato se nam je zdelo primerno, da se omenjena oprostitev preklicše.

Zato, potem ko smo zaslišali kardinale kongregacije sv. oficija, iz lastnega nagiba in s polnostjo svoje apostolske oblasti odločamo in določamo, da so vsi v katoliški Cerkvi krščeni vezani na kanonično obliko poroke. Ukinjamo torej drugi odstavek drugega paragrafa kan. 1099 in ukazujemo, da naj se besede »prav tako ne tisti, ki so rojeni od nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, pa so vzrasli od otroške dobe v krivi veri ali razkolu ali neveri ali brez vsake vere, kadar sklepajo zakon z nekatoliško osebo« iz kan. 1099 izbrišejo.

Uporabljamo pa to priložnost, da misijonarje in ostale duhovnike opominimo, da naj se vestno držijo kan. 750—751.

¹⁴ »Natus ab acatholicis« v *Monitore ecclesiastico*, Romae 78 (1953), 249—252.

¹⁵ AAS XI, 1948, 305.

¹⁶ Dekreta »Tametsi« in »Ne temere« sta si edina v tem, da zahtevata slovesno obliko za veljavnost zakona t. j. zakon se mora skleniti vpričo župnika in vsaj dveh prič, sicer se pa v važnih stvareh razhajata. Prim. I. Creusen, n. d., 337, op. 4.

Ukazujemo zato, da se to apostolsko pismo, izdano po lastnem nagibu, objavi v Acta apostolicae sedis, in določamo, da, kar je v njem ukazano, začne veljati od 1. januarja 1949.

Vse, kar temu nasprotuje, čeprav bi bilo treba posebej omenjati, preneha veljati.

Dano v Castel Gandolfu blizu Rima, dne 1. avgusta na praznik Vezi sv. Petra, 1948, v desetem letu našega papeževanja.

Pij XII

Po ukinitvi gornje oprostitve kanonične oblike zakona morda res nekatere otroci nekatoličanov živijo v materialnem konkubinatu, toda večkrat so njihovi zakoni neveljavni iz kakega drugega vzroka, zato ta ukinitvev ni spremenila njihovega položaja. Če pa se spreobrnejo, jim bo prejšnja neveljavnost zakona še v pomoč, da bodo lahko skleniti drug zakon, ki bo nerazvezljiv in sredstvo zakramentalne milosti, ali pa bodo lahko dosedANJI neveljaven zakon poveljavili.

Papež omenja ob tej priložnosti določbe kan. 750—751 o krstu otrok nevernikov in nekatoličanov. Izven smrtne nevarnosti se ne smejo krstiti, ako ni preskrbljeno za njihovo katoliško vzgojo in ne privoli vsaj eden od staršev ali varuhov.

Ker tudi otroke nekatoličanov veže oblika poroke, naj misijonarji, župniki in tisti, ki so jih krstili v sili, napravijo zapisnik o podeljenem krstu ter ga kolikor mogoče vestno hranijo, da se pozneje lahko dokaže, da je bil krst podeljen.

Povzetek

OTROCI NEKATOLIČANOV IN CERKVENA OBLIKA POROKE

Vinko Bevk

Otroci nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, toda od mladosti vzgojeni zunaj nje, niso bili po kan. 1099 § 2 vezani na kanonično obliko poroke. Kratek zgodovinski pregled pokaže, kako je prišlo do te izjeme. Razprava pa navede tudi razloge, zakaj je bila pozneje ta izjema ukinjena.

Zusammenfassung

DIE KINDER DER NICHTKATHOLIKEN UND DIE KIRCHLICHE FORM DER EHESCHLIESSUNG

Vinko Bevk

Die Kinder nichtkatholischer Eltern waren nach dem Kanon 1099 § 2, auch wenn sie in der katholischen Kirche getauft, doch von Jugend an ausserhalb ihrer erzogen wurden, nicht an die kanonische Form der Eheschliessung gebunden. Ein kurzer geschichtlicher Überblick zeigt, wie es zu dieser Ausnahme gekommen ist. Die Abhandlung führt aber auch die Gründe an, warum diese Ausnahme später aufgehoben wurde.

Vrašcanje razodetja v življenje

France Rozman

Čeprav so verske resnice skrivnosti (mysteria) in je tudi sam način, kako Bog razkriva svojo voljo človeku skrivnost (mysterium), je vendar razodetje mogoče spoznati. Razodete resnice niso plod človeške domišljije, abstraktnega razmišljanja in logičnega sklepanja, ampak so resnice, ktere je Bog v zgodovini razkrival človeku po zgodovini. Ne le človek in človeška zgodovina, temveč vse stvarstvo je odprto Bogu in njegovemu vplivanju (prim. Rimlj 8, 19). Povezovanje Stvarnika s stvarjo je dejstvo, čeprav našim spoznavnim zmognostim prikrito.

Razodetje moremo primerjati človekovi duhovnosti. V gmoti človeškega telesa je duhovnost. Čeprav duhovne biti ni mogoče zaseči ali je v telesu kakor koli lokalizirati, zato še ni mogoče reči, da je ni. Duhovnost se izraža v človeškem čustvovanju, mišljenju, govorjenju in delovanju. Duhovnost je zaznatna samo v njenih zunanjih znakih tako, da je človeško delovanje pravzaprav njegov duhovni svet navzven.

Enako tudi razodetja ni mogoče zaznati samega v sebi, ampak samo v resnicah, ki prehajajo na človeka in se odražajo v dejanjih, ki jih je človek omislil pod navdihom razodetja. Bog nevidno, toda resnično stopa v stik s človekom. »Po tem razodetju Bog iz obilja svoje ljubezni nagrajuje ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14. 15) in z njimi občuje (Bar 3, 38), da jih povabi in sprejme v svojo skupnost. Ta načrt razodetja se uresničuje po dejanjih in besedah, ki so med seboj notranje povezane tako, da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetlujejo skrivnost, ki je v njih obsežena« (BR I, 2).

Bog se potemtakem, ne samo razodeva v zgodovini, ampak zgodovina sama tudi razodeva Boga. Če hočemo razodete resnice prav spoznati, moramo poznati zgodovino, zlasti odrešitveno zgodovino izvoljenega ljudstva. Samo zgodovina nas prepriča, kako so razodete resnice zasidrane v življenju. Ker razodete resnice odsevajo iz konkretnih zgodovinskih dogodkov in človeških ustanov, so resnica, ne pa miti, ki nimajo nobene zveze z življenjsko stvarnostjo. Razodetje ni mit, ampak zgodovina. Zgodovina dokazuje razodetje in razodetje dela zgodovino. V tem je prednost razodetja v primeri s praznoverno pogansko mitologijo.

Razodete resnice so človeku sonaravne. Zgolj človeško v njem bogatijo, dvigajo in zlahtnijo. Človek jih je prepoznal po navdihnjenju in iz konkretnih življenjskih potreb. Poglejmo, kako se je vraščalo razodetje v najbolj primitivne oblike človeških institucij in kako je sposobno v razviti družbi človeka voditi k Bogu.

ZAČETNE DRUŽBENE OBLIKE IZVOLJENEGA LJUDSTVA

Zgodovinske knjige stare zaveze sicer precej poročajo o socialnih strukturah izvoljenega ljudstva, toda teh poročil ne smemo razumeti v smislu sodobnega pojmovanja družbenega razvoja nekega naroda. Izrael

nikoli ni bil država v smislu modernih, ustavno konstituiranih držav. Njegova najstarejša družbena ureditev je bila zveza dvanajstih rodov, čeprav še ni imela skupnega vladnega organizma niti skupne politike. Odnosi med posameznimi rodovi so bili prej napeti kot prijateljski. Izraelovi sinovi so zaradi pregrehe v Gabai pobili domala vse moške Benjaminovega rodu (Sodn 20); Judov in Benjaminov rod sta se zbrala, da bi se bojevala zoper Izraelovo hišo zaradi odcepitve severnih rodov (3 Kralj 12, 21 sl.); v siro-efraimski vojni so se severni rodovi zarotili zoper Juda in šli nadenj, ker ni maral z njimi v boj zoper Asirce (4 Kralj 16, 5), toda vseeno je bilo med rodovi nekaj, kar jih je čustveno povezovalo v narodno skupnost. To je bila skupna vera v Boga Jahveja in močna zavest krvnega sorodstva. Samo na religiozno pobudo je mogel Jozue zbrati vse rodove v Sihemu. Tam so sklenili zavezo z Bogom, ki je znova utrdila njihovo religiozno edinost (prim. Joz 24). Ob praznikih so se rodovi zbirali v svetišču k skupni daritvi in ob teh srečanjih poglobljali medsebojne vezi. Zavest o krvnem sorodstvu je bila med njimi silno prebujena. Prav to pa je najbolj značilna poteza puščavskih ljudstev.

Ceprav Izraelci niso bili beduini (beduin, slov. »človek, ki stalno živi v puščavi«), je vendar polnomadsko življenje njihovih prednikov, Abrahamitov, zapustilo vidne sledove v načinu njihovega življenja tudi v novi domovini, Palestini (prim. 5 Mojz 26, 5—9; Joz 24, 2—13). Zaradi nenehnega prehajanja iz kraja v kraj, so se Abrahamiti držali, tako kot njihovi arabski sosedi, puščavskih navad. Navade polnomadskega življenja so še pozneje močno vplivale na oblikovanje zakonodaje v novih družbenih razmerah. Najvažnejši preostali obliki puščavske civilizacije sta gostoljubje in krvno maščevanje. Obe lastnosti sta tako značilni za hebrejskega človeka, da ne moremo prav razumeti svetopisemske zakonodaje o medsebojnih človeških odnosih in odnosih človeka do Boga, če ju ne upoštevamo. Kodifikacija medsebojnih odnosov niso abstraktne norme, ampak nekaj, kar je organsko raslo iz družbenih osnov. Razodetje se je zlilo s stvarno človeško zgodovino in jo dopolnilo. Božje zapovedi so utemeljene v dejanskih življenjskih oblikah in življenjske oblike so našle v zapovedih potrditev in zaščito.

Puščavska etika, ozadje starozavezne zakonodaje

Puščavski človek ni imel stalnega bivališča. Zaradi težkih življenjskih pogojev je bil stalno na poti in iskal hrano zase in za svojo živino. Na potovanju je bil v nenehni nevarnosti, ne samo zaradi pomanjkanja hrane in vode, osamljenosti in prostorske razsežnosti, ampak tudi pred roparji, napadalci in zvermi. Nevarnost pa ljudi zbliža. Morda si ljudje nismo nikoli tako blizu in nikoli tako pripravljeni pomagati drug drugemu kakor prav v skrajni življenjski nevarnosti. V takšnem okolju pride spontano do izraza dobrot, naklonjenost, uvidevnost, postrežljivost... skratka lastnosti, ki dobijo v puščavskem svetu skupno ime, gostoljubnost.

Gostoljubnost je bila sprva postulat puščavskega življenja. Pozneje je postala krepost tako, da je sedaj najbolj tipična lastnost puščavskega človeka. V napornem potovanju skozi puščavo se je nomad najbolj razve-

selil, če je zapazil šotor. Brez pomišljanja se je podal tja in tam poiskal pomoč. Pomoč je vsak čas potreboval in puščavska etika je vsakega obvezovala, da mu jo je dal. Gost je bil za puščavskega človeka prava sreča. Pod šotor je prinesel blagoslov in ljudje so se celo prepirali, kdo ga bo smel sprejeti pod streho. Navadno je ta čast pripadla šejku.¹ Popotnik je tako užival gostoljubje v šotoru tudi do tri dni. Nato so ga vljudno pospremili in mu še nekaj časa nudili zaščito. Zakon gostoljubnosti je zahteval, da so gosta spremljali toliko časa, da je sol, ki jo je z jedjo zaužil, prišla v želodec. Pripadniki rodu Rwala v Siriji so gosta spremljali tudi do tri dni in to v razdalji do 150 km.²

Tudi hebrejski očaki so se ravnali po tej etiki. Laban je pritekel od daleč, da je pozdravil Abrahamovega hlapca (1 Mojz 24, 28—32) in Abraham je izredno gostoljubno sprejel tri obiskovalce v Mambri (1 Mojz 18, 1—8). Lot v Sodomi in starec v Gabai sta hotela celo darovati na čast gostom (1 Mojz 19, 1—8; Sodn 19, 16—24). Oče v Jezusovi priliki o izgubljenem sinu, je pritekel sinu naproti, ko se je osramočen vračal domov, ga objel in poljubil (Lk 15, 20). Sv. pismo navaja tudi razlog, čemu naj vsak gostoljubno sprejme tujca pod streho: »Tujca ne zatiraj in ne stiskaj; kajti sami ste bili tujci v egiptovski deželi!« (2 Mojz 22, 20). Ker je zemlja in vse kar je na njej, božja lastnina (prim. 2 Mojz 19, 5), smo vsi »tujci in popotniki« (1 Pet 2, 11) in zato vsi dolžni sprejemati tujce in brezdomce gostoljubno pod svoj krov.

Orientalška gostoljubnost bogato odseva tudi iz evangelijev. Matej je pripravil veliko gostijo, ko se je poslovil od mitnice in postal apostol. Povabil je mnogo cestnarjev in grešnikov, pa tudi Jezusa in njegove učence (prim. Mt 9, 10); na svatbo v Kani galilejski je bil povabljen »tudi Jezus in njegovi učenci« (Jan 2, 2). Ugledni Judje, ne samo prijatelji, ampak tudi farizeji (prim. Lk 7, 36—50), so Jezusa vabili v goste in ko sta Jakob in Janez klicala ogenj nad negostoljubno Samarijo, ju je Jezus posvaril: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel življenj uničevati, ampak reševati« (Lk 9, 55). Prav ta izjava pa spričuje, da ni šlo končno samo za gostoljubnost, ampak za ljubezen. Naravna osnova ljubezni je gostoljubnost. Kristus je to naravno kvaliteto povzdignil v zapoved, ki je največja v postavi (prim. Mt 22, 34—40; Mr 12, 28—34; Lk 10, 25—28). Naravni kvaliteti je dal večjo, božjo razsežnost. Razodetje je povzdignilo naravne človekove odnose na lik odnosov oseb v Bogu, zato je »vsakdo, ki ljubi iz Boga rojen in Boga pozna« (1 Jan 4, 7).

Seveda pa je morala najstarejša družba zatirati tudi zlo. Zato je poskrbela rodovna skupnost.

Zavest krvnega sorodstva je bila v rodovni družbi nekaj izredno pomembnega in jo komaj moremo primerjati z narodno zavednostjo modernih rodoljubov. Bila je temelj notranje edinosti in solidarnosti rodov. Za-

¹ Tako se je pri Arabcih imenoval najvišji rodovni poglavar. Oblast je izvajal skupaj s poglavarji posameznih družin. Izhajati je moral iz bogate in ugledne družine. Ta čast pa ni prehajala iz družine na družino, ampak je ostala vedno v isti družini. Šejk je bil vedno najstarejši sin. Odlikovati so ga morale visoke moralne kvalitete: modrost, velikodušnost, srčnost...

² Navaja R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I, Paris 1961, 25.

vest medsebojne povezanosti je bila v rodu tako prebujena, da niso mogli mirovati, če se je komu v rodu zgodila krivica, zlasti ne, če je bila prelita kri. Kri je izzvala maščevanje. Tako je nastal, gostoljubnosti povsem nasprotni zakon, krvno maščevanje. Kakor gostoljubnost, tako je tudi krvno maščevanje posledica puščavske etike. Prelito kri je treba maščevati. Maščevanje je grozilo tistemu, ki je umor zagrešil; če je pa pobegnil, je gotovo doletelo koga od njegovih sorodnikov. Tako je Joab ubil Abnerja, da je maščeval smrt svojega brata Asahela (2 Kralj 22—23). Pri Arabcih je veljal vzklík: »Naša kri je bila prelita«, klic k maščevanju.³ Takšno postopanje je pozneje uzakonil Qor'an:

»O vi, ki verujete! V primeru uboja vam je predpisano maščevanje; svobodnjaka za svobodnjaka, sužnja za sužnja, žensko za žensko« (druga sura, v. 178) in še: »Takole smo predpisali: življenje za življenje, oko za oko, nos za nos, uho za uho, zob za zob in rano za rano...« (peta sura, v. 45).

Zanimivo je, da tudi sv. pismo stare zaveze tako uzakonja maščevanje, kar spričuje, da so bili Izraelci v dobi kodifikacije medsebojnih odnosov, pod močnim vplivom puščavske etike.

»Ako nastane poškodba, daj življenje za življenje, oko za oko, zob za zob, roko za roko, nogo za nogo, opeklino za opeklino, rano za rano, modrico za modrico« (2 Mojz 21, 23—25).

Kako globoko se je vtisnila puščavska etika v miselnost orientalskega človeka, zgovorno pričajo današnje razmere na Bližnjem Vzhodu. Obe sprti strani, Arabci in Izraelci, trmasto vztrajata pri svojem in vsak, najmanjši spodrsalaj na eni strani povzroči povračilni protiukrep na drugi strani.

Z vidika novozavezne morale se nam zdi starozavezni nauk o maščevanju trd in razodetju nesonaraven, toda pripoved o Kajnu lepo pojasni socialni razlog takšne ustanove. Nikakor ni šlo za to, da se z maščevanjem zagotovi potrebna kompenzacija »človek za človeka, suženj za sužnja« kot uči Qor'an, ampak je bila to ustanova, ki je res varovala in ščitila človeško življenje. V primitivni dobi človeške zgodovine, ko še ni bilo vidnih nosilcev oblasti in družba še ni bila centralizirana, je bil zakon krvnega maščevanja prava zavora, ki je zadrževala posameznika in skupnost pred prelivanjem krvi. Vsak se je dobro zavedal, da ne bo ušel maščevanju, zato je pomenilo nekomu vzeti življenje isto kot usmrtiti sebe.⁴

Čeprav je krvno maščevanje nastalo v primitivni človeški družbi, se je ohranilo še potem, ko so Izraelci prešli iz polnomadske oblike življenja v sedentarno in so bili medsebojni človeški odnosi že tudi pravno določeni. Postava je res kodificirala ustaljeno prakso (prim. 2 Mojz 21, 23—25), toda hkrati je tudi močno naglašala socialno pravičnost in s tem brzdala človeške strasti. Kot prvi vidnejši ukrep za ublažitev maščevanja je Mojzesova zakonadaja uvedla zavetna mesta (4 Mojz 35, 9—34), kamor so se lahko zatekli zločinci, ki niso namerno zagrešili umor. Tam se jim ni smelo

³ Prim. R. de Vaux, n. d., 27.

⁴ Biblijski leksikon (Krščanska sadašnjost), Zagreb 1972, 223 (pod besedo »osveta«). R. de Vaux, n. d., 27.

nič zgoditi. Zoper nje so uvedli sodno preiskavo in nato nedolžne oprostili, krivce pa obsodili. Postava je res še naprej vztrajala pri tem, da je treba zločin kaznovati, toda uvedla je pravično sodno preiskavo o dejanski krivdi zločincev.

Ustaljenih navad ni bilo mogoče čez noč odpraviti. Tudi tu velja pregovor: navada je železna srajca, čeprav so Izraelci ustaljene navade, po prihodu v Palestino, drugače vrednotili in jih z zakoni opredeljevali. Ustaljene življenjske navade so bile nenapisana zakonodaja o pravicah in dolžnostih posameznika in skupnosti. Izoblikovale so se v nepomljivo oddaljeni preteklosti in so imele večjo obvezno moč kot poznejši napisani zakoni. Po ljudskem pojmovanju so bile življenjske navade in običaji močnejši od zakonov ali kraljeve avtoritete. Tudi kralj sam je bil podložen tako nastali postavodaji (prim. 5 Mojz 17, 14—20). Nihče, niti kralj, ni smel svojevoljno spreminjati ustaljenih življenjskih navad in izdajati bistveno nove zakone. Kraljeva pristojnost je bila samo v tem, da je obračal že ustaljeno postavo na nove življenjske razmere. Če je kralj postopal proti ustaljenim navadam, se mu je podložnik lahko uprl in pravica je bila na podložnikovi strani. Tako se je Nabot uprl Ahabu in mu ni hotel prodati vinograda (3 Kralj 21, 1 sl.).

Zakonodajo, ki se je razvila iz življenjskih navad pravilno vrednotimo le, če poznamo notranje življenje rodovne družbe, kjer je ta zakonodaja nastala. Življenje v rodovni skupnosti je vtisnilo izvoljenemu ljudstvu takšen pečat, da niti novozavezne zakonodaje prav ne razumemo, če ne poznamo teh začetnih družbenih oblik. Niso bili zakoni tisti, ki so ljudi notranje oblikovali, ampak so ustaljene življenjske navade izoblikovale zakone. To je temeljno načelo primitivne človeške družbe. Ljudje so bili sami sebi postava (prim. Rimlj 2, 14). Izrael je ostal zvest svojim navadam tudi na pragu nove zaveze in ker ta ni nastala v helenističnem kulturnem svetu, ampak v semitsko-izraelskem, je razumljiva samo z vidika starozaveznih življenjskih struktur in miselnosti.

MEDSEBOJNI ODNOSI V RODOVNI SKUPNOSTI

Kakšna je bila začetna družbena ureditev izvoljenega ljudstva, natančno ne vemo. Ker so živeli v podobnih življenjskih okoliščinah kot sosedna arabska plemena sklepamo, da se tudi v družbeni ureditvi od njih niso dosti razlikovali. Ker današnji arabski beduini živijo še vedno tako kot so živeli njihovi predniki pred tisočletji, so prav njihove sedanje življenjske strukture tudi najbolj pristna podoba življenja dvanajstih izraelskih rodov.⁵

⁵ Etnologi razlikujejo z ozirom na stalnost kraja trojen način življenja: nomadski, polnomadski in sedentarni. Nomadi živijo v puščavi in nimajo stalnega bivališča. Njihova žival je kamela. Zadržujejo se v krajih, kjer zelo redko dežuje oziroma pade letno komaj 10 cm dežja na en m². Pravimo jim beduini (slov. puščavski ljudje). Polnomadi gojijo drobnico in živijo na robu puščave. Za drobnico iščejo zelenice in vodo, zato so stalno na poti. Sedentarni človek prebiva za stalno na enem kraju in načrtno obdeluje zemljo.

V nomadski družbi je bil rod⁶ temeljna družbena oblika. Rod je bil avtonomna skupnost družin, katerih člani so bili trdno prepričani, da izhajajo od istega prednika. Zato se je rod imenoval po imenu ali priimku svojega prednika, na primer: Judov rod, Simeonov rod..., ker so bili člani tega rodu potomci Jakobovega sina Juda, Simeona...⁷ Člani istega rodu so bili med seboj najtesneje povezani. Zaradi krvavega sorodstva so se počutili eno. Imenovali so se bratje, čeprav niso bili vedno bratje v pravem pomenu besede. Tako so se imenovali celo takrat, kadar skupno poreklo, in seveda tudi sorodstvene vezi, sploh niso bile resnične, ampak samo namišljene. Zanje končno sploh ni bilo važno ali res izhajajo od skupnega prednika ali ne, ampak je bilo odločilno to, da so se resnično počutili kot sestavni del svojega rodu. Posameznik ali cela družina so se rodu lahko pridružili kasneje, toda ko jih je rod sprejel medse, so prevzeli vse njihove navade in priznali nove oblasti. Tako je Judov rod sprejel preostanek Simeonovega rodu in pred tem inkorporiral celo tuje etnične skupine: Kalebite, Jerahmelite...

Prišleke je sprejemal v rodovno skupnost poglavar tako, da jih je posinovil (adoptiral). To se je redno dogajalo z osvobojenimi sužnji in s tujci. S tem so jim nudili zavetje in vplivali na njihovo mišljenje. Postali so njihovi bratje, čeprav niso bili z njimi v nobeni sorodstveni zvezi.

V rodovni družbi se je imenoval brat vsak pripadnik rodovne skupnosti. Beseda se je uporabljala v širšem smislu. Ker so začetne družbene oblike vtisnile Izraelcem neizbrisni pečat, so tudi v spremenjenih družbenih razmerah tako imenovali vsakega pripadnika izraelske narodnosti oziroma celo pripadnike različnih skupnosti znotraj narodnosti. Tako je treba razumeti tudi poročila evangelistov o Jezusovih bratih (prim. Mt 12, 46—50; Mr 3, 31—35; Lk 8, 19—21). Če bi evangeliji nastali v helenističnem svetu in bi jih napisali grški mistiki, potem bi morali izraz »Jezusovi bratje« razumeti v pravem pomenu. Jezus bi imel več rodnih bratov, kar bi pomenilo, da sta imela Jožef in Marija za prvorojcem Jezusom še druge otroke. Evangeliji pa niso helenistični, ampak semitski spisi. V njih prevladuje izrazita semitska, judovska miselnost, zato moramo tudi besedo brat razumeti v širšem, semitskem smislu. Kaj pa pomeni ta beseda v semitskem jezikovnem območju, pa sklepamo iz semitskih, in ne grških ali rimskih, družbenih oblik.

Samo iz semitskih družbenih oblik pravilno razumemo notranjo razsežnost starozaveznih pripovedi. Poročilo o sklenitvi zaveze pod Sinajem (2 Mojz 24, 1—8) in razglasitev božjih zapovedi (2 Mojz 20, 1—17) ima v konkretnem zgodovinskem okolju globlji pomen, kot ga razberemo mi, če ga preberemo samo po črki.

V četrti zapovedi Bog ukazuje: »Spoštuj očeta in mater, kakor ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal, da boš dolgo živel in ti bo dobro v deželi, ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!« (5 Mojz 5, 16; prim. 2 Mojz 20, 12).

Značilno je, da samo za izpolnjevanje te zapovedi, Bog obljublja takojšnjo plačilo, nič pa ne omenja kazni za njeno kršitev. Medtem ko Bog grozi, da bo kaznoval kršitev prve zapovedi »na sinovih do tretjega in

⁶ Hebr. šebèt ali mattèh. Osnovni pomen besedi je: žezlo, poveljniška palica.

⁷ Namesto rod so rekli tudi hiša ali družina, npr. Jakobova hiša, Jožefova hiša, Omrijeva hiša (bit Humri ali mar Humri). Prim. »Jožef, iz hiše Davidove« (Lk 1, 27).

četrtega rodu« (5 Mojz 5, 9) in pravi, »da ne bo pustil brez kazni tistega, ki bo skrunil njegovo ime« (5 Mojz 5, 11), ostaja kazen za kršitev četrte zapovedi nedoločena. Morda jo izraža pregovor, ki je nastal iz življenjskih izkušenj: kdor ne uboga, ga tepe nadloga!

Čeprav četrta božja zapoved neposredno ukazuje spoštovanje očeta in matere, ima vendar, kakor uči tudi katekizem in moralka, globlji pomen. Zapovedi ne smemo razumeti samo po črki, ampak iz okoliščin v katerih so bile izrečene. Ko je Izrael sprejemal zapovedi, še ni bil državno organizirana družba, ampak je bila njegova socialna struktura še zelo primitivna. Ob razodetju na gori Sinaj je bil Izrael skupnost dvanajsternih rodov. Osnovna celica slehernega rodu je bila družina ('ahel), katere pa ne smemo razumeti v našem pomenu besede: oče, mati, otroci, ampak v orientalskem. Orientalška družina je bila številnejša. Njeni člani so bili: mož, njegova žena oziroma njegove žene, njuni, še ne poročeni otroci, kakor tudi poročeni sinovi z ženami in otroci.⁸ K družini so spadali kot enakovredni člani tudi hlapci in dekle, osvobojeni sužnji in tujci. Takšna je bila na primer Noetova družina, kar razberemo iz poročila o vesoljnem potopu: »Z Noetom so šli v ladjo njegovi sinovi, njegova žena in žene njegovih sinov« (1 Mojz 7, 7). Če se je sin oženil, se ni odselil, ampak je ostal z ženo in otroci pri očetu. Živeli so pod skupno streho, samo, če jih je bilo le preveč, so sinovi postavljali svoje domove zraven očetove hiše. Navadno se je to zgodilo že s poroko, saj se je reklo »poročiti se« kar »zgraditi ali postaviti hišo« (Neh 7, 4) oziroma »osnovati družino«. Tako se je združilo okrog očeta več generacij (prim. Job 1, 4. 13. 18). Živele so druga ob drugi, vsem pa je poveljeval oče oziroma stari ali celo prastari oče. Oče je bil družinski poglavar in je gledal ob sebi otroke do tretjega in četrtega rodu. Nad vsemi je imel oblast, ne samo kot rodni oče, ampak tudi kot hišni poglavar in oblastnik. Če zapoved ukazuje spoštovati očeta, potem v takšni družbeni ureditvi ne pomeni samo spoštovati njega kot rodnega očeta, ampak več. Zapoved ukazuje spoštovati očeta tudi kot rodovnega poglavarja ali oblastnika. V takratni socialni strukturi Izraela je imela zapoved nujno globlji pomen, kot ga razberemo zgolj po črki. Urejala je medsebojne odnose v družini in razmerja družin med seboj. Podložnim je nalagala pokorščino, vsem pa medsebojno spoštovanje.

Ko Bog obljublja dvojno plačilo za izpolnjevanje četrte zapovedi, »dolg življenje in dobro počutje na zemlji«, nič ne omenja do katerega rodu bo segalo plačilo medtem ko za kršitev prve zapovedi napoveduje kazen do tretjega in četrtega rodu. Božjo grožnjo bi mogli razumeti, kakor da Bog kršitev zapovedi sploh ne odpušča oziroma jo odpušča šele po preteku več generacij. Kazen bi prehajala od očeta na sina tako, da bi nedolžni sin, vnuk ali pravnuk trpel za grehe svojih prednikov, kar sledi iz božje izjave: »Jaz sem ljubosumen Bog, ki pokorim krivdo očetov na sinovih do tretjega in četrtega roda tistih, ki me sovražijo« (2 Mojz 20, 4).

Tudi ta božji izrek pravilno razumemo le, če ga naobrtno na tedanje družbene razmere.

Izraelci so živeli v rodovni skupnosti. Bistvena sestavina slehernega rodu so bile družine. Zaradi krvnega sorodstva so se člani iste družine

⁸ Prim. R. de Vaux, n. d., 22.

počutili zares eno. Imeli so skupnega družinskega poglavarja in se mu pokoravali. Med seboj so bili tesno povezani, tako da je čast enega družinskega člana postala čast za vso družino in sramota enega člana zasenčila ugled vse družine. Če Bog napoveduje kazen do tretjega in četrtega rodu, potem moramo božjo grožnjo, prav zaradi tega, ker so generacije živlele z očetom pod eno streho ali saj v skupnem naselju kot ena družina, razumeti horizontalno, to se pravi, da je kazen prišla nad vso družino ali vsa pokolenja, ki so prebivala pod isto streho. Vsi člani družine so zaradi prestopka enega člana občutili kazen.

V skladu s tedanjo socialno strukturo Izraela, božje grožnje ne smemo razumeti vertikalno, to se pravi, da bi kazen prehajala od očeta na sina, oziroma bi se dedovala do tretjega in četrtega rodu.⁹ Torej ni res, da bi nedolžni sinovi trpeli zaradi grehov svojih očetov. Kazen se ni prenašala iz roda v rod kot dedna obremenitev, ampak si jo je nakopal vsak sam s svojimi osebnimi grehi. Če so sinovi trpeli skupno s svojimi očeti, so z njimi le delili isto usodo, ker so živeli pod skupno streho, kazen pa ni prehajala nanje kot dedno zlo. Proti takšnemu pojmovanju prehajanja kazni z očeta na sina in dedovanju zla, so se zavzeto borili preroki, zlasti Ezekiel (prim. Ezek 18, 4). Nihče ne umrje zato, ker je potomec grešnika, ampak zato, ker je sam, osebno grešil.¹⁰ Preroški nauk o nededovanju zla je potrdil tudi Jezus, ko je učencem pojasnjeval, da sleporojeni ni sam kriv svojo usodo. Takrat nihče ne odgovarja za drugega, pa čeprav so med njima razodenejo božja dela« (Jan 9, 3).

Zapovedi obvezujejo vsakega posebej. Vsak sam se mora opredeliti napram njim: more jih izpolnjevati ali kršiti. Zato tudi vsak sam prejema posledice izpolnjevanja ali kršenja zapovedi, plačilo ali kazen. Dokler se človek odloča popolnoma samostojno in deluje samostojno, si sam kroji svojo usodo. Takrat nihče ne odgovarja za drugega, pa čeprav so med njima tesne sorodstvene vezi. V tem smislu kolektivne odgovornosti ni.

RAZODETJE ZRAŠČA Z ZGODOVINO IN POSTAJA ZGODOVINA

Poznanje družbenih struktur in zgodovine pripomore h globljemu, bolj avtentičnemu razumevanju razodetih resnic. Razodetje je časovno pogojeno. Dano je bilo v določenem času, določenim ljudem in v določenih okoliščinah. Bog je resnično posegel v zgodovino. To spričujejo dejstva. Ker jih je mogoče spoznati, so resnična. Samo to, kar se zgodi v določenem času, v določenem kraju in najde dejanski odmev pri ljudeh, je resnična zgodovina. Razodetje je zgodovina samo, če je mogoče odrešitvene dogodke kakor koli zaznati in, če naj ti dogodki razodevajo, potem morajo biti nekaj več kakor preprosti zgodovinski dogodki, ker se ob navadnem, popolnoma vsakdanjem dogodku nihče ne zamisli ali vprašuje, kaj naj pomeni. Samo tisti dogodki, ki presegajo vsakdanjost ljudi prevzamejo, jih

⁹ G. Moran, *Adnotationes in libri Exodus, capita selecta*. (Dispensae). P.I.B., Romae 1966, 81 sl.

¹⁰ W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, Kap. 1—18, Göttingen 1965, 148; E. Vogt, *Adnotationes in libri Ezechielis* (Dispensae), P.I.B., Romae 1966/67, 37 sl.

zresnijo in navajajo k razmišljanju, »da iz vidnih dobrin morejo spoznati Njega, ki je in iz opazovanja spoznati umetnika« (Modr 13, 1).

Ceprav so razodete resnice vezane na zgodovinske dogodke in so dejansko dogodki tisto, kar razodeva, je vendar res, da pretekle dogodke le težko v vsej resničnosti spoznamo. Kar se dogaja, se sproti odmika v preteklost. Dogodki se ostvarjajo v prostoru in času, vendar sproti odhajajo v preteklost. Čeprav puščajo za seboj večjo ali manjšo sled, so vendar po sebi nemi. V sedanjosti živijo le toliko kolikor so jih ljudje zaznali. Če preteklosti ne bi nihče obdržal v spominu, bi izginila. Če zgodovinskih dogodkov ne bi nihče preiskal, ocenil in popisal, bi se pozabili. Pretekli dogodek je tako postal beseda, poročilo. Zgodovinski dogodek ni prišel do nas sam v sebi, ampak v zapisani besedi. Človek ga je zaznal ali preiskal in popisal. Preteklost poznamo samo iz opisovanja preteklosti.

Napak bi mislili, da zato med zgodovinskim dogodkom in opisom dogodka ni mogoča skladnost. Zgolj to, da je dogodek postal beseda še ne pomeni, da je njegova zgodovinska resničnost izkrivljena. Čeprav obstajajo različni nameni pri pisanju zgodovine, vendar drži, da je preteklost, ne le bližnjo, ampak tudi oddaljeno, mogoče objektivno zaznati. Resni zgodovinar najprej prouči razpoložljive vire, upošteva ustno in pismeno izročilo, se ozira na arheološke izsledke in nato kar se da natančno rekonstruira pretekle dogodke in jih plasira v ustrezni prostor in čas. To je znanstvena zgodovina ali zgodovina zaradi zgodovine. Tako gledamo na zgodovino danes. Toda stari pa niso pisali zgodovine zaradi zgodovine, ampak so s pripovedovanjem preteklosti ljudi zabavali (Herodot) ali vzgajali. Zgodovino so izrabljali za moralni nauk. S tem pa ni rečeno, da so zgodovino potvarjali. Če niso preteklosti celovito opisali in proučili vse vzroke posameznih dogodkov, še ni rečeno, da to, kar so povedali, ni resnica. Kdo pa je dolžan vse povedati, zlasti še, če preteklost opisuje samo pod določenim vidikom.

Tako so tudi sveti pisatelji beležili zgodovino. Zgodovinske dogodke so opisovali pod religioznim vidikom. Njih ni zanimala eksaktna zgodovina, ampak so v zgodovinskih dogodkih odkrivali to, kar je bilo v njih nenavadnega, zgolj profano presegajočega in zato prepričljiva manifestacija višjega. Če so opisovali dogodke predvsem po njihovi verski funkciji, še ni mogoče reči, da je bil dogodek sam zanje brezpomemben in da so verjeli tudi to, kar zgodovinsko morda sploh ni bilo resnično, samo da je imelo neki odnos z religijo. Tako naivni sveti pisatelji gotovo niso bili. Evangelist Luka izrečno pravi v predgovoru k evangeliju, »da je zbral poročila o **dogodkih**, ki so se med nami dovršili« (1, 1) in apostol Janez zagotavlja, da piše to, »kar so slišali, kar so s svojimi očmi videli, kar so gledali in so njih roke otipale, o Besedi življenja« (prim. 1 Jan 1, 1). Če evangelisti niso sporočili natančen datum Jezusovega rojstva: leto, mesec, dan, uro in minuto, kakor delamo dandanes mi, s tem ni rečeno, da se Jezus ni rodil, ampak je bilo zanje, ker so z njim živeli, samoumevno. Njih so bolj prevzela Jezusova dela. Po njih so v Jezusu prepoznali Boga. Zato so se ga oklenili in njegov nauk imeli za resnico. Čeprav so biografski podatki o Jezusu v evangelijih luknjičavi, je vendar Jezus za njih resnica. Kakor da bi slutil ugovor prihodnjih rodov naglaša v svoji poslanici sv. Peter: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk, ko smo vam oznanili moč in prihod

Gospoda našega Jezusa Kristusa, ampak smo na lastne oči videli njegovo veličino« (2 Pet 1, 16).

Kako so sveti pisatelji vrednotili zgodovino in v zgodovinskih dogodkih prepoznali Boga, razvidimo iz načina, kako so Izraelci doživeli najpomembnejši dogodek svoje nacionalne zgodovine, izhod iz egiptovske sužnosti in sklenitev zaveze pod Sinajem (prim. 2 Mojz 13, 17—14, 31; 24, 1—8). Tako je treba poudariti, da judovsko ljudstvo ni šlo iz Egipta najprej zato, da bi se rešilo telesne sužnosti in ušlo smrti, kateri je bilo tam zapisano, ampak da se je ob tem prerodilo v božje ljudstvo in tako postalo posrednik božjega razodetja vsemu človeštvu. Zato tudi sveti pisatelj ne opisuje natančno izhoda samega, ne pove niti kje se je to zgodilo niti kako so se razvrstile množice in živina in kako so šli po razmočenem morskem dnu na sinajsko obrežje in kod jih je vodila pot po puščavi. Čeprav našteva četrta Mojzesova knjiga postaje, kjer so se Izraelci začasno nastanili v puščavi, ko so potovali iz Egipta v Obljubljeno deželo in izrečno omenja 46 krajev, kjer so začasno razpeli šotore, vendar ni uspelo doslej niti enega kraja zanesljivo identificirati (prim. 4 Mojz 33, 1—49). Vse to spričuje, da opisuje sveti pisatelj izhod iz Egipta pod religioznim vidikom. Zgodovinski dogodek pripoveduje tako, da se je ljudstvo ob njem spontano prepričalo o božji vsemogočnosti in se v veri oklenilo Boga. Po pisateljevem prepričanju rešitev iz egiptovske sužnosti ni nič drugega kot manifestacija božje moči. Bog sam je bil pobudnik in voditelj izraelskega naroda iz sužnosti. Vsi glagoli so uporabljeni v vzročni obliki, »hif'ilu«, kar pomeni, da je bil Bog vzrok vseh dejanj: Bog je **obrn**il ljudi proti Rdečemu morju (2 Mojz 13, 18); Gospod je **hodi**l pred njimi podnevi v oblačnem stebru, da jih je **vedi**l po poti (13, 21); Bog je **zakra**knil faraonu srce, da je šel za Izraelci in potem **doka**zal svojo moč na faraonu (14, 4. 17); Gospod se je zanje **boje**val (14, 14); Gospod je **zavira**l kolesa faraonovi vojski (14, 25) ...

Ko je ljudstvo v teh dogodkih prepoznalo mogočno roko, ki jo je Gospod pokazal nad Egipčani, se je zbal Gospoda in zaupalo Gospodu in njegovemu služabniku Mojzesu (prim. 2 Mojz 14, 31). Bog ni privedel ljudstva samo preko Rdečega morja, ampak »ga je privedel k sebi« (19, 4). Ljudstvo je začelo služiti svojemu Bogu, Jahveju, in mu darovati (10, 7). Postalo je »posebna božja lastnina izmed vseh narodov« (19, 5). Prav ta navezanost (re-ligio) na Boga je prava in najbolj vidna značilnost izvoljenega ljudstva. Izraelci so bili religiozno ljudstvo in religija je navdihovala vse oblike javnega in zasebnega življenja.

In če so zapovedi v dekalogu nekaj, kar je v bistvu znano vsem ljudem, kako morejo biti hkrati tudi razodete? Mar ni dekalog v moralnem redu to, kar je prepričanje, da biva Bog v intelektualnem? O višji sili razmišljajo tudi ljudje, ki ne poznajo razodetja. Pogani so imeli »ogenj ali veter ali hitri zrak ali zvezdnati obok ali silovito vodo ali nebesne luči za bogove, ki vladajo svet« (prim. Modr 13, 2). Čudili so se njihovi moči in dejavnosti, vendar iz tega niso spoznali, koliko močnejši je v resnici njih Stvarnik. Bog se je moral jasneje razodeti in ljudem povedati, da je. Zato je »mnogokrat in na mnogotere načine Bog govoril« (Hebr 1, 1) v zgodovini. Razodeval se je na različne načine, vendar tako, da ga je bilo mogoče spoznati, bodisi po notranji govorici (prerokom), videnjih (apokaliptikom), sanjah (očakom) ali zunanjih znamenjih (Mojzesu). S tako

prepričljivim poseganjem v zgodovino je Bog dopolnil to, kar je človeštvo o njem slutilo, ugibalo in bolj ali manj jasno vedelo. Razodetje je človeka okrepilo v omahovanju na poti k Bogu. Človeka je navdalo z gotovostjo in mirom. V njem je potrdilo naravno slutnjo o Bogu in ga usmerilo navzgor. In prav to, da je razodetje okrepilo človeka v njegovem naravnem teženju k Bogu priča, da je resnično in človeku sonaravno. Človeka ni okrnilo v njegovi biti ali mu zmanjšalo svobodo, marveč ga je obogatilo, poplemenitilo in dvignilo zgolj s človeškega na raven duhovnega.

Razodetja ne smemo pojmovati samo kot delovanje od zgoraj navzdol, ampak tudi od zdolaj navzgor. Bog je v razodetje privzel tudi to, kar je bilo v človeštvu zgolj naravno, po sebi dobro, plemenito, pa vendar ne dovolj poznano in zlasti ne obvezno. Tako se je zgodilo z zapovedmi dekaloga. Medtem ko so bile pred razodetjem samo bolj ali manj znane, so sedaj razglašene. Če so bile poprej samo stvar navade, so sedaj obvezne (apodiktične) in če pračlovek ni vedel, kdo mu ukazuje, sedaj vemo, da stoji za njimi Bog in so zato svete, nepreklicne, večne. Zapovedi so obvezne, ne glede na to, če se spreminjajo časovne in družbene razmere. Četrta božja zapoved ukazuje spoštovati rodnega očeta in mater. V rodovni družbeni ureditvi je to pomenilo spoštovati očeta tudi kot hišnega (rodovnega) poglavarja, to se pravi kot oblastnika ali vladarja. Zapoved je ukazovala tudi spoštovanje in pokorščino oblasti. Čeprav se je z nadaljnjim razvojem spreminjala socialna struktura Izraela, je zapoved ostala v bistvu nespremenjena. Tudi danes seže preko hišnega praga in ukazuje spoštovanje staršem in oblasti, pa čeprav starši niso več nosilci javne oblasti. Ob njej se lahko prepričamo, da so razodete resnice res večne, vseobsežne in nespremenljive, čeprav so vezane na giblivo in spremenljivo strukturo človeške družbe.

NAJVEČJA ZAPOVED V PRAKTIČNI OBLIKI

Razodetje je namenjeno človeku. Samo človek je ustvarjen »po božji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1, 26) in zato postavljen »le malo nižje od angelov« (Hebr 2, 7). Samo človek ima razumno dušo in more zavestno težiti k Bogu. Razodetje mu odkriva Boga. Najbolj konkretna oblika razodetja so zapovedi. Zapovedi so konkretni izraz božje volje in človeka usmerjajo k Bogu. Človek pa se približuje Bogu po človeku, zato zapovedi niso samo smerokaz k Bogu, ampak tudi k bližnjemu in sebi. Zapovedi so vertikalne in horizontalne; oboje pa tako tesno povezane, da ne spolnjujemo enih, če zavestno teptamo druge. Zaman bi se kdo ponašal, da ljubi Boga, če hkrati sovraži bližnjega (prim. 1 Jan 4, 20) ali da resnično ljubi svojega bližnjega in sovraži Boga. Če pa se zapovedi tako zelo prilegajo človeku, da je dejansko samo iskreno spolnjevanje dolžnosti in pravice do bližnjega dokaz resničnega spolnjevanja božje volje, ki se kaže v razodetju, potem je prav v tem najmočnejši dokaz, da je tudi razodetje človeku sonaravno in zato resnično, tako resnično kakor je človek sam. To potrjuje zlasti pravilno izpolnjevanje največje zapovedi v postavi.

Na vprašanje, katera je največja zapoved v postavi, je vsak Izraelec brezhdbno odgovoril »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem in vso

dušo in vso močjo in vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor sam sebe» (Lk 10, 27). Med molitvijo v sinagogi so imeli privezane na čelu in nad komolcem leve roke molitvene jermene (filakterion) na katerih so bili zapisani štirje najvažnejši izreki iz postave (2 Mojz 13, 1—10. 11—16; 5 Mojz 6, 4—9; 11, 13—21), da bi trajno nanje mislili, zato na čelu, in da bi postavlo s srcem, voljno izpolnjevali, zato nad komolcem leve roke, v neposredni bližini srca. Kljub temu pa večini ni bilo jasno v čem jih dejansko obvezuje največja zapoved. Ali naj ljubijo Boga bolj kot bližnjega ali bližnjega bolj kot Boga ali oba enako? In sploh, kako naj ljubijo Boga? Z ljubezenskimi čustvi, kot bližnjega? Z izpolnjevanjem zapovedi? Z zvestobo božji besedi in z doslednim izogibanjem malikovanja? Brez dvoma so pomislili na vse to, toda zapoved hoče eno: odnos do Boga se dejansko meri po človekovem odnosu do bližnjega. Dve zapovedi sta vsebinsko tako sorodni, da gre v resnici samo za eno zapoved. Evangelist Matej je vsebinsko enakost zapovedi izrazil tako, da je takoj za tem, ko je navedel zapoved napram Bogu, v isti sapi dejal: »druga pa je njej enaka« (22, 39). Če enaka, potem nista več dve zapovedi, ampak ena. Luka pa je to enost izrazil še bolj nazorno, ko je obe zapovedi: zapoved napram Bogu in napram bližnjim, povezal z enim glagolom: »Ljubi Gospoda svojega Boga ... in svojega bližnjega kakor sam sebe« (10, 27).

Čeprav sta zapovedi enaki, vendar vsebinsko le nista čisto enaki. Drugače obvezuje največja zapoved človeka napram Bogu in spet drugače napram bližnjemu. Zmotno bi mislili, da zapoved nalaga človeku čutno ljubezen napram Bogu, pa čeprav je vsa vsebina zapovedi osredotočena v besedi »ljubi«. To je razvidno posebno iz spisov apostola in evangelista Janeza. Janez je povzel celokupni nauk o dolžnostih napram Bogu in bližnjim v stavek: »To je njegova zapoved, da **vérujemo** v ime njegovega Sina Jezusa Kristusa in da se med seboj **ljubimo**, kakor nam je zapovedal« (1 Jan 3, 23). Apostol razlikuje med **vero**, s katero se človek obrača k Bogu in **ljubeznijo**, s katero se obrača k bližnjemu. Dejstvo je, da Janez redko, res zelo redko, izraža človekovo razmerje do Boga z glagolom ljubiti (ἀγαπᾷν) kar sledi iz naslednjega pregleda:

A) V evangeliju Janez govori:

- 1) o božji ljubezni napram nam (3, 16; 17, 23),
- 2) o božji ljubezni napram Jezusu (3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23. 24. 26),
- 3) o Jezusovi ljubezni napram Bogu (14, 31),
- 4) o Jezusovi ljubezni napram ljudem (13, 1. 23. 24; 14, 21; 15, 9. 28),
- 5) o človeški ljubezni napram Jezusu v pogojnem pomenu (8, 42; 14, 15. 28),
- 6) o človeški ljubezni napram Jezusu v stvarnem pomenu (14, 21. 23; 21, 15 sl.),
- 7) o človeški ljubezni napram bratom (13, 34 sl.; 15, 12. 17).

B) V prvem listu:

- 1) o božji ljubezni napram ljudem (4, 10. 11. 19),
- 2) o človeški ljubezni napram bratom (2, 10; 3, 11. 14. 23; 4, 7. 12),

3) o človeški ljubezni napram Bogu, katere v resnici ni (4, 10. 20),

4) o dejanski človeški ljubezni do Boga (4, 21; 5, 1. 2. 3).¹¹

Po vsem tem je razvidno, da Janez samo v zadnjih štirih vrsticah izrečno govori o človeški ljubezni napram Bogu. Zato ne bo odveč, če jih natančneje premislimo. Janez pravi v najbolj značilni med njimi: »To zapoved imamo od njega, da kdor ljubi Boga, naj l j u b i tudi svojega brata« (4, 21) in stavi ves poudarek na drugi del stavka: »naj l j u b i tudi svojega brata«. Prvenstvena je ljubezen do bližnjega. Ljubezen do Boga je le posledica resnične ljubezni do bližnjega.

Ker stavi Janez tudi v teh štirih vrsticah glavni poudarek na ljubezen do bližnjega, smemo reči, da v njih uči isto kot drugod v svojih spisih, ko izrečno zapoveduje vero napram Bogu in ljubezen napram bližnjim. Boga ni mogoče ljubiti s čustvi zakonske ljubezni, zato je že stara zaveza razumela največjo zapoved v postavi v smislu zvestobe napram Bogu. Ko pravi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (5 Mojz 6, 5), dostavlja kot nekaj komentar v istem poglavju: »Gospoda, svojega Boga, se boj in njemu služi . . .« (6, 13) in nato večkrat ponavlja: »Boj se Gospoda, svojega Boga, in hodi po vseh njegovih potih, ga ljubi in mu služi« (5 Mojz 10, 12).

Isto je učil tudi apostol Pavel. V njegovih pismih pomeni beseda ljubezen (*ἀγάπη*) način, kako se moramo obnašati napram bližnjim, beseda vera (*πίστις*) pa označuje človekov odnos do Boga. To je posebno vidno takrat, kadar omenja obe kreposti hkrati, na primer:

»Slišali smo o vaši **veri** v Jezusa Kristusa

in o **ljubezni**, ki jo imate do vseh svetih« (Kol 1, 4).

»Hvaliti moramo vedno Boga za vas, bratje, kakor se spodobi, ker vaša **vera** zelo napreduje

in **ljubezen** vsakega izmed vas do drugih raste« (2 Tes 1, 3; prim. še: Ef 1, 15; Flm 5, Gal 5, 6). Samo enkrat Pavel neposredno omenja človeško ljubezen do Boga. V 1 Kor 8, 3 pravi: »Če pa kdo Boga ljubi, njega pozna Bog,« toda v slovitem P⁴⁶ in pri več cerkvenih očetih manjka objekt Bog, zato meni C. Spicq, da stavek ni pristen in se je najbrž izvirno glasil: »Če pa kdo ljubi, njega pozna Bog.«¹² Ob teh izjavah se je zamislil že Tomaž Akvinski in dejal: »Dve dobrini sta: vera in ljubezen. S prvo se usmerjamo k Bogu, z drugo pa k bližnjemu.«¹³ Ljubezen do bližnjega je duhovno znamenje, da je nekdo zares Kristusov učenec (prim. Jan 13, 34 sl.).

Razodetje je dano človeku. Ker se je človeku tako prilagodilo, da ga je ujelo v tistem osnovnem teženju po katerem je človek res človek, mu je sonaravno in dano odznotraj, ne pa nekaj tuje, vsiljeno in nepriravno. Zato je razodetje ne le možno, ampak resnično, zgodovinsko. Razodetje je del človeške zgodovine ali bolje: razodetje je zgodovina. Zaobsega vse človeške odnose napram svetu, sebi, bližnjemu in Bogu in sicer tako, da

¹¹ Navaja S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos* (cap. V. ad VIII.)² P.I.B., Romae 1966, 257. 258.

¹² Navaja S. Lyonnet, n. d., 256.

¹³ Navaja S. Lyonnet, n. d., 257.

celo predanost Bogu ne velja nič, če niso medsebojni človeški odnosi pravi. Vertikala se spozna iz horizontale. Prazno je vse naše govorjenje, če niso naši medsebojni odnosi pristni in pošteni. Vertikala mora biti človeku opora za horizontalo. Bog se je sklonil k človeku zato, da bi človek našel sebe, preko sebe bližnjega in Boga.

Razodetje ni abstraktnost, ampak življenje. Vera mora odsevani v življenju. Boga ljubimo samo, če res ljubimo svojega bližnjega. Ljubezen do bližnjega ima nagib v Bogu in mora biti neomejena, brezpogojna in nesebična. Samo takšna ljubezen je odsev božjega življenja v nas. Tako ljubi Bog svet in ljudi. Kakor brez vere »ni mogoče biti Bogu všeč« (Hebr 11, 6), tako je tudi vera prazna, če se ne kaže v delih ljubezni (prim. Jak 2, 17). Vera v Boga je v praksi ljubezen do bližnjega, sebe in sveta. To je največja zapoved. V njej je povzeta »vsa postava in preroki« (Mt 22, 40).

Razodetje je spremljalo človeka skozi vse stopnje njegove zgodovine. Že pračlovek je v naravi odkrival Boga (prim. Rimlj 1, 19 sl.) in namerni prestopki zoper bližnjega občutili »kot glas, ki vpije k Bogu« (1 Mojz 4, 10) po spravi in zadoščevanju. V moči »božjega spoznanja« (Modr 13, 1) je odkrival v svetu in zgodovini pravega Boga. Razodetje se je vztrajno vraščalo v zgodovino tako, da je postalo zgodovina. Zato ni mit, ampak življenje in resnica. V tem je njegova resnica, moč in veličina.

Povzetek

VRAŠČANJE RAZODETJA V ŽIVLJENJE

Francè Rozman

V razodetju Bog prihaja v stik s človekom. Ker je to shajanje skrivnost, morajo biti vsaj posledice tega shajanja tako spoznatne, da se o njem lahko prepričamo. Zgodovina dokazuje, da je Bog res govoril. Ker razodete resnice odsevajo iz konkretnih zgodovinskih dogodkov, so resnica, ne pa mit, in ker človeka izpopolnjujejo prav v tem, po čemer je to, kar je, so se vraščale v vse oblike človeškega življenja. Razodetje je življenje, ki je oblikovalo zgodovino. Ker je to mogoče spoznati, je spoznatno tudi razodetje, ki ga vsebuje zgodovina. Razodetje se spozna po zgodovini.

Razodetje je bilo dano človeku zato, da ga pripelje k Bogu. Usmerjeno je k Bogu, vendar tako, da pot k njemu vodi preko človeka. Vera v Boga je samo toliko resnična, kolikor se odraža v delih ljubezni do bližnjega in sveta. Ljubezen v horizontali je vera v vertikali. Kar pa je tako tesno povezano z drugim, da ni enega brez drugega, je resnično tudi, kar se ne vidi, če je resnično to, kar se vidi. Razodetje pa je tako povezano z življenjem. Zato življenje potrjuje razodetje in razodetje daje smisel življenju.

Zusammenfassung

EINWURZELUNG DER OFFENBARUNG INS LEBEN

Francè Rozman

In der Offenbarung tritt Gott in Kontakt mit dem Menschen. Da diese Begegnung ein Geheimnis ist, so müssen wenigstens die Folgen dieser Begegnung so erkennbar sein, dass wir uns von ihr überzeugen können. Die Geschichte beweist, dass Gott wahrhaftig gesprochen hat. Weil die geoffenbarten Wahrheiten aus den konkreten geschichtlichen Ereignissen hervorleuchten, sind sie Wahrheiten und kein Mythos und weil sie den Menschen gerade in jenem ergänzen, in welchem er das ist, was er ist, haben sie sich in alle Formen des menschlichen Lebens eingewurzelt. Die Offenbarung ist das Leben, welches die Geschichte geformt hat. Weil man das erkennen kann, ist auch die Offenbarung, die die Geschichte enthält, erkennbar. Die Offenbarung wird durch die Geschichte erkannt.

Die Offenbarung wurde dem Menschen deshalb zu Teil, damit sie ihn zu Gott führt. Sie ist zu Gott gerichtet, doch so, dass der Weg zu ihm über den Menschen führt. Der Glaube an Gott ist nur in dem Maasse wahrhaft, insoweit er sich in den Werken der Liebe zum Nächsten und zur Welt ausdrückt. Die Liebe in der Horizontale ist der Glaube in der Vertikale. Was aber so eng miteinander verbunden ist, dass das Eine ohne das Andere nicht sein kann, so ist auch das, was man nicht sieht, wahr, wenn das, was man sieht, wahr ist. Auf diese Weise ist die Offenbarung mit dem Leben verbunden. Deshalb bestätigt das Leben die Offenbarung und die Offenbarung gibt dem Leben einen Sinn.

Revizija kodeksa vzhodnih Cerkva

Nuntia I, Roma 1973

Papeška komisija za revizijo kodeksa vzhodnih Cerkva je izdala prvo številko glasila Nuntia. V uvodni besedi je zapisal predsednik komisije kardinal Parecattil, da želijo s tem začeti dejaven razgovor med juristi in vsemi, ki se zanimajo za vzhodno cerkveno pravo.

Prva številka obsega 33 strani. Na začetku je ustanovno pismo komisije z dne 10. avgusta 1972., nato pa imena predsedstva, članov in tajništva komisije.

Za protajnika komisije, na katerem leži levji delež tega velikanskega dela, je bil imenovan naš rojak pater Ivan Žužek SJ, rektor papeškega vzhodnega inštituta v Rimu.

O kodifikaciji vzhodnega prava so razpravljali že za časa prvega vatikanskega cerkvenega zbora in sicer vzporedno s pripravami na uzakonitev latinskega kodeksa. Papež Pij XI. je 1929. leta ustanovil kardinalsko komisijo za kodifikacijo vzhodnega prava. Leta 1935. je bila komisija preosnovana v Papeško komisijo za redakcijo kodeksa vzhodnega cerkvenega prava.

Komisija je pripravila 2666 kanonov, od katerih je bilo razglašanih samo 1950 in sicer v štirih »Motu-proprio«:

1. »Crebrae Allatae« 1949., V 131 kanonih obravna zakonsko pravo.
2. »Sollicitudinem nostram« 1950., 576 kanonov, ki obravnavajo postopkovno pravo.

3. »Postquam apostolicis litteris« 1952., 325 kanonov o redovnikih.

4. »Cleri sanctitati« 1957., 558 kanonov o vzhodnih obredih in osebah.

Janez XXIII. je v nagovoru kardinalom 25. januarja 1959. napovedal skorajšnjo razglasitev celotnega kodeksa vzhodnega prava (CICO), vendar je bila razglasitev zadržana zaradi bližajočega se cerkvenega zbora.

Z ustanovitvijo nove papeške komisije je po 37. letih prenehala delovati prva komisija, ki je opravila veliko delo, saj je pripravila celotni CICO, čeprav je bil le delno razglašen.

Drugi vatikanski cerkveni zbor, revizija ZCP., številni dekreti Apostolskega sedeža, zahtevajo splošno predelavo in posodobitev vzhodne cerkvene zakonodaje. Koncilski odlok o vzhodnih Cerkvah poudarja, da imajo vzhodne Cerkve posebno pravno strukturo, avtonomijo s častitljivo tradicijo. Vse to postavlja pred komisijo nova in nelahka vprašanja, ki jih prva komisija še ni mogla upoštevati. Že sama sprememba naslova komisije pove, da ne gre samo za redakcijo, ampak za sestavo oziroma revizijo prava (Nuntia I, 1973, 5—8).

Vodstvo nove komisije je povabilo vzhodne hierarhe, naj pošljejo imena kandidatov za bodoče svetovalce in pa »postulata«, na osnovi katerih naj se pripravi novi CICO.

Nato je papež 15. septembra 1973. imenoval 65 svetovalcev (Nuntia I, 1973, 9-10).

Pravno fakulteto Vzhodnega instituta v Rimu so naprosili, naj izdela prvo študijo o načelih, ki naj vodijo revizijo CICO. Dekan fakultete je dne 17. aprila 1973. izročil komisiji Norme za revizijo vzhodnega prava, ki so jih sestavili profesorji omenjene fakultete v 12 točkah. Ta dokument je tako tehten, da si ga moramo podrobneje ogledati.

I. Prva načela

1. Novi kodeks mora upoštevati vse tiste predpise, ki so v skladu z vzhodno tradicijo (VC 6).
2. Potruditi se je treba, da bodo novi zakoni odgovarjali potrebam današnjega časa.
3. Upoštevati morajo duha drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

II. Kodeks naj bo za vse vzhodne Cerkve

Čeprav danes zelo poudarjamo avtonomijo posameznih vzhodnih Cerkva, je vendar treba upoštevati, da imajo vse skupno tradicijo, ki sloni na odlokih kalcedonskega koncila. Res je, da so med posameznimi Cerkvami disciplinske razlike, vendar te razlike niso bistvenega pomena. Težnja za skupnim kodeksom je vidna tudi pri pravoslavnih, predvsem v bizantinskem področju, ker želijo premostiti nepotrebne težave in razlike (na primer različni zakonski zadržki). Kanoni, ki se nanašajo na javno življenje vernikov in klera, morajo še prav posebej upoštevati pluralistični značaj današnje družbe in biti uporabni za vsa področja.

Na ugovor, da bi enoten vzhodni kodeks nasprotoval avtonomnosti posameznih Cerkva, je treba reči:

1. Koncilski odloki že sami jasno povedo, kakšen duh mora prevevati novi kodeks: »... slovesno izjavljamo, da imajo tako vzhodne kakor zahodne Cerkve vso pravico in dolžnost ravnati se po svojih lastnih uredbah (disciplinas), ki jih priporoča častitljiva starodavnost, bolj ustrezajo npravem njihovih vernikov in, se zdi, bolj ustrezajo skrbi za blagor duš.« (VC 5).

2. Avtonomija posameznih Cerkva nikakor ne zahteva, da bi morala vsaka imeti svoje lastne zakone tudi v stvareh, ki so vsem skupne.

3. Skupni kodeks bi bil škodljiv, ako bi hotel vse uniformirati. Toda namen enotnega kodeksa je tudi varovati in spoštovati partikularno pravo in ga usmerjati v skupno dobro vseh Cerkva. Urejati mora tudi med-cerkvene (interritualne) zadeve, ki jih partikularne zakonodaje ne bi mogle obvladati.

4. Prav tako pa je treba tudi povedati, da različne krajevne in časovne prilike niso bile nikoli ovira za izvajanje splošnih zakonov.

III. Novi kodeks mora biti orientalski

Ta zahteva izhaja iz same stvari, ker se neposredno nanaša na vzhodne kristjane. Obenem je to zahteva drugega vatikanskega cerkvenega zbora (VC 5). Iz povedanega pa sledi:

1. Kodeks latinske Cerkve ne more biti osnova za delo komisije.
2. Splošne norme koncila in določbe svetega sedeža morajo biti uza-konjene tako, da bo jasno razvidno, kdaj gre za vzhodne in kdaj za latinske zadeve.
3. CICO mora biti inspiriran po normah vzhodnih koncilov, po vzhod-nih katoliških in pravoslavnih kanonskih zbirkah, predvsem pa bo moral upoštevati na vzhodu zelo razvito in cenjeno običajno pravo.
4. Nujni pogoj za gornje zahteve je temeljito poznavanje virov.
5. Vzhodni kristjani imajo sebi lasten način mišljenja in delovanja, zato je lahko nek zakon zelo primeren za latince obenem pa nemogoč za orientalce.

IV. Ekumenski značaj

1. Novi zakonik mora jasno povedati, da velja samo za katoličane vzhodnega obreda, razen če neka določba že iz narave stvari veže vse kristjane.

2. Vse pravne določbe so določene samo za sedanje razmere, se pravi za čas, dokler še ni polnega zedinjenja s pravoslavnimi (VC 30).

3. Koncil želi, da bi vzhodne katoliške Cerkve »znova zacvetele in s svežo apostolsko močjo opravile zaupano jim nalogo.« (VC 1). Ker te »... imajo še posebno nalogo, da v skladu z načeli odloka o ekumenizmu tega cerkvenega zbora pospešujejo edinost vseh kristjanov, zlasti vzhod-nih.« (VC 24).

4. Zelo je treba upoštevati pravne ustanove pravoslavnih Cerkva in njihova prizadevanja za posodobljenje.

5. Koncil »... slovesno izjavlja, da imajo vzhodne Cerkve, ki se zave-dajo potrebne edinosti celotne Cerkve, pravico, da se ravnaajo po svojih lastnih uredbah, bolj skladnih z značajem njihovih vernikov in bolj pri-mernih za pospeševanje duševnega blagra.« (E 16). Pravoslavne Cerkve je treba priznavati kot »sestrinske Cerkve«, katerih voditelji so pravi pastir-ji, ki jim je zaupan del Kristusove črede (Nuntia I, 1973, 25).

V. Pravni značaj kodeksa

Glavni namen kodeksa ni v formulaciji verskih resnic in običajev, to spada v druga področja. Kodeks naj ima pravni značaj, kot ga zahteva družbena narava Cerkve. Vsebovati mora sestav zakonov, ki lahko usmer-jajo vsakdanje življenje vernikov proti končnemu cilju. Prav tako mora bodoči zakonik določiti in opredeliti pravice in dolžnosti posameznikov in skupnosti, to pa je mogoče le z izrazito pravnim značajem predpisov.

VI. Pastoralna naravnost

Kristusova Cerkev ima značaj pravno urejene družbe, vendar mora imeti vedno pred očmi svoj nadnaravni namen, zato mora njena skrb za pravičnost vedno rasti iz nadnaravne ljubezni. Vsi, ki jim je posebej zapupana dušnopastirska skrb, morajo pri tem prizadevanju imeti možnost hitrejšega odločanja in svobodnega vladanja.

VII. Načelo subsidiarnosti

To vodilo ima na vzhodu že staro in bogato tradicijo. Vzhodne Cerkve s svojimi telesi imajo isti končni namen kot vesoljna Cerkev, zato morajo imeti tudi možnost, da v skladu s splošnim pravom izdajo sebi lastno zakonodajo.

Načelo subsidiarnosti naj se upošteva tudi na področju eparhij, duhovniških svetov in parohij.

Novi kodeks mora biti toliko prožen, da bodo lahko škofje v določenih primerih spregledovali splošne zakone in jih aplicirali po svoji modrosti in razsodnosti.

VIII. Kodeks in laiki

V cerkvi mora vladati resnična enakopravnost. Laiki so na osnovi svetega krsta deležni preroške, duhovniške in kraljevske službe (C 32, 34—36).

V Cerkvi, ki je sicer hierarhično urejena družba s posvečevalno oblastjo, je veliko javnih služb, ki niso nujno povezane s posvečevalno oblastjo (C 33).

Koncil je tudi poudaril, da je poleg organiziranega apostolata pod vodstvom hierarhije tudi laiški apostolat. »V Cerkvi je pač mnogo apostolskih del, ki so jih laiki po svojem lastnem izboru začeli in jih sami modro vodijo. S takimi deli more v nekaterih okoliščinah poslanstvo Cerkve bolje uspevati, zato jih hierarhija neredko hvali in priporoča.« (LA 24).

Vzhodne Cerkve imajo predvsem v svojem sinodalnem načelu v tem pogledu bogate iskušnje, ki jih bo treba upoštevati in pospeševati.

IX. Obredi in posamezne Cerkve

Pojem obred se navadno uporablja v strogo liturgičnem smislu. Istočasno pa označuje tudi posamezne krajevne Cerkve. Novejši cerkveni dokumenti govorijo o vzhodnih Cerkvah ne pa o različnih vzhodnih obredih, ker je to pravoslavnim popolnoma tuje. Pravoslavnim avtokefalnim Cerkvam skoraj povsem odgovarjajo katoliške vzhodne krajevne Cerkve. Želeti je, da bi se katoliške vzhodne Cerkve, ki niso patriarhati in imajo najrazličnejše, pravoslavnim tuje naslove, imenovali exarhati s pravno jasno opredeljeno avtonomijo.

X. Revizija zakonov »o postopku«

Postopkovno pravo naj bi bilo enotno za vso Cerkev, vendar naj bi pri sestavi bili prisotni tudi vzhodni strokovnjaki, da bo upoštevan tudi značaj vzhodnega človeka.

Vzhodne krajevne Cerkve morajo imeti možnost, da ustanovijo sodišča tudi tretje stopnje. Pri patriarhih oziroma exarhatih naj se ustanove posebna sodišča za težje kriminalne zadeve. Vkljub dokončnosti sodb teh sodišč, pa mora biti še vedno dana možnost apelacije na papeža.

XI. Zakoni »o zločinih in kazni«

Odpravile naj bi se kazni »latae sententiae«, ki jih vzhod nikoli ni poznal. Bolje naj bo izdelana »monitio canonica«, ki naj bo vedno pred kaznovanjem. Prav tako možnost pritožbe z odložno močjo, za kar bodo potrebna upravná sodišča.

Pri kaznovanju naj ne gre samo za »privatio alicuius boni«, ampak tudi »impositio actus positivi«, ki je sicer neke vrste pokora, vendar je na vzhodu zelo v rabi.

XII. Ustava in CICO

Osnutek osnovnega cerkvenega zakona ali ustave predvideva, da bi v njem bila vsebovana splošna pravna načela, veljavna za vso Cerkev. Razumljivo je, da mora pri tem sodelovati tudi komisija za revizijo vzhodnega prava. Želeti je, da bodo ustavna določila splošna ne samo po obveznosti, ampak tudi po duhu in formulaciji.

Dosedanje delo komisije za revizijo vzhodnega prava:

Kratek opis dela papeške komisije od začetka pa do 31. decembra 1973. je opisal p. Ivan Žužek SJ v prvi številki Nuntia na 12—15 strani.

Hvalevredno bi bilo, da bi dobivali od vseh papeških komisij tako tehtna in popolna poročila, kot so v Nuntia I, 1973.

Pri težkem in odgovornem delu želimo komisiji za revizijo vzhodnega cerkvenega prava veliko božjega blagoslova, posebej pa še protajniku, našemu rojaku, saj nosi velik delež tega velikega prizadevanja na svojih ramenih.

Ojnik Stanko

Delo za obnovo cerkvenega prava

Podali bomo kratko poročilo o dosedaj opravljenem delu pri obnovi cerkvenega prava.

Podatki so povzeti po sporočilih COMMUNICATIONES, ki jih od leta 1969 izdaja papeška komisija za revizijo Zakonika cerkvenega prava. Communicationes izhajajo v Rimu in sicer v dveh številkah letno.

DELO ZA OBNOVO CERKVENEGA PRAVA

Papež Janez XIII., je dne 28. marca 1963 ustanovil komisijo za revizijo Zakonika kanonskega prava. Po navodilih Pavla VI. vrši imenovana komisija trojno nalogo:

1. Revizijo Zakonika po navodilih II. vatikanskega cerkvenega zbora;
2. Pripravo Ustave oziroma Osnovnega zakona Cerkve (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*);
3. Je posvetovalni organ za vse predpise, ki spreminjajo oziroma dopolnjujejo veljavno pravo (*leges vigentes*).

Komisija je opravila do sedaj ogromno delo. Pri posodobitvi Zakonika je morala na novo oblikovati predpise za nove ustanove, urediti vse predpise, ki jih je Cerkv izdala po letu 1918. in sicer po navodilih II. vaticanuma. Delo se opravlja v 16. skupinah, ki so imele do sedaj že 1934 sej s 4915 urami skupnega dela (*Communicationes VI /1974/ 30*). Pričakujejo, da bo do konca 1974. leta v celoti pripravljen predlog za novi Zakonik.

I. Metoda dela

Posamezne skupine, v katerih so skupaj 104 svetovalci iz 30 narodnosti, morajo na osnovi raziskav in posvetovanj izdelati predloge zakonov, komisiji zaupane materije.

Pred razglasitvijo celotnega Zakonika je potrebno, da dobimo najprej dobro preizkušeno zakonodajo o posameznih poglavjih. Po koncilu imamo mnogo novih ustanov, ki potrebujejo določen preizkusni čas. Te ustanove urejajo predpisi, ki še niso dozoreli za pravno kodifikacijo. Komisija zato najprej pripravlja zakonske osnutke za posamezne homogene ustanove in jih predlaga vrhovnemu zakonodavcu. Zato imajo vsi novejši predpisi bolj ali manj začasni značaj »ad experimentum«.

Običajna pot novih predpisov je sledeča:

1. Ko študijska skupina izdela v grobem osnutek zakonov iz določenega področja, ga pošlje svetemu očetu v vpogled.
2. Osnutek se nato s potrebnimi pojasnili in motivi za predlagane spremembe pošlje škofovskim konferencam, rimski kuriji, katoliškim univerzam, vrhovnim redovnim predstojnikom, da zadevo v določenem času preštudirajo in pošljejo svoje pripombe.
3. Dobljene pripombe prouči komisija in jih odpošlje v proučevanje plenarnemu zasedanju kardinalov članov komisije.
4. Končno se izdelan osnutek določene zakonodaje pošlje papežu, ki ga potrdi in razglasi.

II. SHEME, KI JIH JE EPISKOPAT ŽE PREGLEDAL

A. Upravni postopek

Glede cerkvene uprave se čuti potreba, da bi se naj uredila tako, da bodo podana vsaj osnovna zagotovila pravnosti. Upoštevajo naj se predvsem zahteve pastoralnega in duhovnega vodstva. Poleg vrhovnega uprav-

nega sodišča (Signatura apostolica) naj se ustanove tudi lokalna upravna sodišča, po potrebi pa tudi drugostopenjska sodišča.

Osnutek predvideva dvojne predpise:

1. Splošna načela, ki naj vodijo upravno dejavnost v Cerkvi;
2. Norme, ki naj urejajo izpodbijanje upravnih določb.

Glavne novosti so sledeče:

1. Uvajajo se splošni predpisi o načinu, kako naj se pripravijo upravni odloki in kaj morajo vsebovati (tega do sedaj še nismo poznali).

2. Ustanovitev krajevnih upravnih sodišč, kar omogoča pritožbe proti upravnim odlokom, tudi brez predhodne pritožbe na višjo upravo.

3. Omejitev pristojnosti upravnih sodišč na raziskavo zakonitosti upravnih odločb in na povrnitev škode. Na sodišče se lahko obrne: »quis contendat errorem iuris adfuisse in decernendo vel violando esse legem in procedendo, vel motiva in decreto allata non esse vera.«

4. Pritožbe naj se rešujejo najprej na nesporni način (via noncontentiosa).

5. Dana je možnost, da sodnik z utemeljenim odlokom spremeni nekatera postopkovna pravila.

B. Kazensko pravo

V uvodu so pojasnili načela kazenskega prava in sicer v sledečih paragrafi:

1. Ljubezen in prisilna oblast;
2. Pastirji ne pretepavci;
3. Kazenske določbe se urejajo po smernicah II. Vaticanuma;
4. Spreobrnjenje in poplavljanje je pred potrebnostjo prisile.

Osnutek je razdeljen v dva dela:

- I. O zločinih in kaznih na splošno;
- II. O kaznih za posamezne prestopke.

Prvi del ima 47 kanonov, ki prinašajo jasne določbe glede kazenskih zakonov, ki veljajo za vse zakonodavce v Cerkvi. Ta splošni del je takole razdeljen:

1. Kaznovanje prestopkov na splošno;
2. Kazenski zakon in kazenski ukaz;
3. Subjekt kazni;
4. Kazni in pokorila;
5. Nalaganje kazni;
6. Prenehanje kazni.

Glede cenzur je precej novosti: izobčenje in interdikt ne onemogočata prejetanja zakramenta svete spovedi. Na ta način se ohranja jasna ločitev med notranjim in zunanjim območjem.

Glede izobčencev so različni nazori, vendar je poleg doktrinalnih motivov treba upoštevati predvsem pastoralne razloge.

Drugi del ima 26 kanonov. Obravnava samo tiste zločine, ki morajo biti enotno kaznovani v vsej Cerkvi. Glede ostalih je rečeno, naj se izdajo

krajevne kazenske določbe in ukazi. Na ta način je upoštevano načelo subsidiarnosti, obenem pa zadoščeno potrebi po vsaj minimalnih prisilnih sredstvih, ki so nujno potrebna za vodstvo cerkvene družbe.

Nakopalnih kazni (*latae sententiae*) je samo 9, ki niso nikomur pridržane, razen če gre za napad na papeža. V glavnem imamo naložene kazni (*ferendae sententiae*).

Čeprav v Cerkvi velja načelo »*nulla poena sine lege*«, je vkljub temu prevladalo mnenje, da naj ima cerkveni predstojnik možnost tudi brez predhodnje grožnje kaznovati »*de re valde gravi, specialis violationis gravitas punitioem postulet, et necessitas urgeat scandala praeveniendi vel reparandi*«. To je sredstvo, ki se mu Cerkev, zaradi rešitve duš, najbrž ne bi mogla odreči.

III. SHEME, KI SO ŠE V OBDELAVI

A. Zakramentalno pravo

Obširna snov, ki je v sedanjem Zakoniku obdelana v kan 726—1153, je na novo obdelana v 361. kanonih. Poleg splošnih načel za posodobitev prava je bilo treba še upoštevati številne nove dokumente: *M. P. Sacrum Diaconatus Ordinem*; *Ad pascendum*; *Ministeria quaedam*; *Instr. Eucharisticum Mysterium*; *Matrimonii Sacramentum* itd.

Za vsak posamezen zakrament so določbe glede delivca (rednega in izrednega), subjekta, oblike, kraja delitve ipd. Kanoni so takole razdeljeni:

1. Splošni predpisi (kan. 1—8);
2. O krstu (kan. 9—39);
3. O birmi (kan. 40—60);
4. O Presveti Evharistiji (kan. 61—129);
5. O pokori (kan. 130—180);
6. O sv. maziljenju (kan. 181—189);
7. O svetem redu (kan. 190—241);
8. O sv. zakonu (kan. 242—361).

Vodilne ideje o zakonu so v glavnem sledeče:

a) Koncil je zelo poudaril zakonsko ljubezen in pa duševno življenjsko skupnost, ki naj se krepí po telesni združitvi. Vendar je pojasnjeno, da je zakon po naravi usmerjen na rodnjo otrok. To je povedano v uvodnem kanonu, ki prinaša opredelbo zakona, pa tudi v kanonu, ki govori o predmetu privolitve.

b) Potrjen je »*favor iuris*«, ki ga uživa zakon.

c) Uveden je kanon, ki govori o pripravi na zakon.

d) Glede zadržkov je rečeno, da so vezani nanje vsi, ki so krščeni v katoliški Cerkvi in pa konvertiti, ako niso formalno zapustili Cerkve. Poleg zadržkov, ki veljajo za vso Cerkev, lahko škofovske konference uvedejo po potrebi posebne zadržke.

Odpravljeni so nižjestopni zadržki (krvno sorodstvo v tretjem kolenu stranske vrste; svaštvo v drugem kolenu stranske črte; javna dostojnost v drugem kolenu; duhovno sorodstvo; zločin prešuštva z obljubo ali poskusom skleniti zakon, četudi le civilen).

Množitev zadržkov je odpravljena.

Po celotedenski razpravi so se zedinili v predlogu, da vprašanje glede pravega semena »verum semen« ne preide v zakonodajo. Kanon govori samo o nezmožnosti spoja »impotentia coeundi« in da se v pravnem in dejstvenem dvomu zakon ne more preprečiti, »nec, stante dubio, nullum declarandum«.

e) Dokajšnje spremembe so v poglavju o privolitvi.

Posebej je omenjena hiba v privolitvi zaradi prevare. Da bi se preprečile zlorabe, je določeno, da je bila prevara povzročena z namenom, da se izvabi zakonska privolitev, in da gre za lastnost sopogodbena, ki objektivno in po svoji naravi močno pretresa zakonsko skupnost.

Izrečno je povedano, da so nesposobni za zakon ne samo tisti, ki ne morejo rabiti razuma, ampak tudi tisti, ki nimajo prave razsodnosti glede pravic in zakonskih dolžnosti.

Za zakon so nesposobni tudi tisti, ki zaradi psihoseksualnih anomalij niso sposobni sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti.

f) Glede oblike sklenitve zakona so skušali omiliti dosedanje strogość za podelitev pooblastila za poroko. Dopušča se možnost splošnega pooblastila določeni osebi. Novost je tudi sanatio ex iure, ako je poročal duhovnik ali diakon brez pooblastila, seveda pod določenimi pogoji.

g) V poglavju o razvezi je nov zakon, ki govori o papeževi razvezi zakona v korist vere.

B. Postopkovno pravo

Pri obnovi postopkovnega prava so opazna naslednja vodila:

1. Postopek mora zagotoviti hitro in varno pot do pravičnosti;
2. Jasen in preprost postopek mora zagotoviti vsakemu verniku obrambo njegovih pravic;
3. Bistveni postopkovni zakoni naj bodo za vso Cerkev enotni. Spoštovati je treba hierarhično stopnjo sodišč in zagotoviti vsakemu verniku, da predloži svojo zadevo Apostolskemu Sedežu. Upoštevajo naj se tudi krajevne potrebe in značilnosti vsakega naroda in kolikor je mogoče tudi civilna zakonodaja.

Delitev

Osnutek govori najprej o sodstvu na splošno. Opisane so tri glavne vrste postopkov glede na snov:

- a) Sporni postopek;
- b) Kazenski postopek;
- c) Upravni postopek.

Nato so opisani posebni postopki in sicer:

- a) Značilnosti spornega postopka;
- b) Postopek za proglasitev ničnosti zokona;
- c) Postopek o ločitvi zakoncev;
- d) Postopek o razvezi trdnega še neizvršenega zakona;
- e) Spregledi v korist vere;
- f) Postopek za prestavitev ali odstavitev župnikov;
- g) Postopek za proglasitev svetnikov.

Pripombe k posameznim vrstam postopkov

1. O sodstvu in spornem procesu

V glavnem so ohranjeni dosedANJI predpisi, vendar so tudi precejšnje spremembe. Tako je na primer lahko v sodnem zboru tudi sodnik laik, škofovske konference imajo precejšnja pooblastila glede notranje sestave sodišč. Dana je možnost, da se obrne na cerkveno sodišče tak, ki ni član Cerkve; odvetniki so lahko tudi ženske; prenovljen je sestav ničnosti sodbe. So pa še nekatere spremembe zaradi uskladitev z drugimi vrstami posebnih postopkov.

2. Kazenski postopek

Osnutek želi poenostaviti in natančneje opredeliti nekatera pravila, narediti postopek prožnejši in hitrejši, predvsem pa ga uskladiti z novim kazenskim pravom. So pa tudi novosti: škofu je prepuščena sodba, ali se naj uporabijo kazenske sankcije ali ne; urejena so načela, ki uravnavajo začetek kazenskega postopka in možnost odstopa. Podane so tudi jasne norme glede postopka za povrnitev škode.

Predpisi glede upravne naložitve kazni so prenešeni v kazensko pravo in pa v upravni postopek.

3. Proglasitev ničnosti zakona

Tozadevni predpisi so že v veljavi in sicer z M. P. Causas matrimoniales z dne 28. marca 1971. (AAS LXIII/1971/441—446). V veljavo so stopili 1. oktobra 1971.

4. Ločitev zakoncev

Za ta postopek je bilo določeno, naj se vrši po upravni poti, razen če ordinarij drugače odloči, ali če stranke žele kaj drugega. V Zakoniku ni o tem nobenih določb, zato je komisija pripravila za ta postopek posebne predpise in sicer splošna načela spornega postopka, ki se lahko uporabljajo tudi za druge primere (Communicationes VI/1974/41).

Ker gre pri teh postopkih za javno blaginjo, je predpisana soudeležba pravobranilca. Glede pristojnosti je rečeno, da ločitev »pertinet ad iudicem ecclesiasticum, nisi iure particulari aliter caveatur«. Kjer cerkvena odločitev nima civilnopравnih učinkov, lahko ordinarij »singulis in casibus, perpenis peculiaribus adiunctis«, dovoli, da se obrnejo na civilno sodišče.

5. Postopek o razvezi trdnega še ne izvršenega zakona

Novost se nanaša za začetek postopka, ki je zaupan škofijskemu sodišču. Dana je tudi možnost pritožbe na Apostolski Sedež, če bi bila prošnja zavrnjena. Odločitev in podelitev spregleda je še naprej pridržana Rimu.

6. Spregled v korist vere

V novi Zakonik bodo vnešene norme, ki veljajo sedaj pri kongregaciji za verski nauk.

7. Postopek za odstavitev župnikov

Poleg splošnih norm, ki veljajo za upravni postopek, bodo uvedene še posebne postopkovne varščine, upoštevajoč veliko odgovornost, ki je povezana z župnijsko službo. Mesto župnika gotovo zahteva večjo stalnost kot ostale cerkvene službe. Ker pa je odpravljeno načelo nepremakljivosti župnika, je potrebno doseči večjo stalnost prav s postopkovnimi varščinami.

Premestitev oziroma odstavitev župnika je možna iz naslednjih razlogov:

a) »Imperitia vel permanens infirmitas mentis aut corporis, quae parochum suis muneribus utiliter obeundis imparem reddit«;

b) »bonae existimationis amissio vel aversio plebis in parochum, quamvis iniustae et non universales, quae praevideantur non brevi cessaturae«;

c) »mala rerum temporalium administratio cum gravi ecclesiae damno, quoties huic malo remedium afferi nequeat, quamvis aliunde parochus spirituale ministerium utiliter exerceat«.

Ordinarij mora najprej povabiti župnika, da se v 15 dneh župniji odpove. Ako župnik še po podaljšanem roku ne odgovori ali odkloni odpoved brez navedbe razlogov, lahko izda ordinarij odlok o odstavitvi. Ako župnik navede razloge za odklonitev odpovedi, ga škof pozove, da sestavi potrebno poročilo in navede dokaze za svoje stališče. Škof nato skliče sestanek pri katerem sta navzoča dva duhovnika-prisednika, župnik in priče, ki so za ali proti župniku. Župnik mora dobiti v vpogled vse akte in imeti možnost, da nanje odgovori. Po zaslišanju prisednikov škof odloči eno ali drugo.

V odloku o odstavitvi morajo biti navedeni vzroki in motivi v skladu s splošnimi predpisi o upravnem postopku. Župnik se lahko pritoži na višjo instanco ali pa na upravno sodišče.

8. Postopek za razglasitev svetnikov

Na osnovi apostolskega pisma Sanctitas clarior z dne 19. marca 1969 in konstitucije Sacra Rituum Congregatio z dne 8. marca 1969, je sestavljen nov osnutek predpisov, ki so razdeljeni v 89 kanonov.

Začetek postopka in »instructoria« bodo urejala škofijska ali pokrajinska sodišča. Postopka o svetniškem slovesu in pa o mučeništvu ali kreposti pa bosta združena in se bosta obravnavala pri Apostolskem Sedežu.

Za beatifikacijo se bo zahteval samo en čudež, prav tako, pa tudi za kanonizacijo.

C. Hierarhija

To poglavje je obdelano v 259 kanonih in sicer po sledečih skupinah:

1. Inkardinacija (8 kan.)
2. Dolžnosti in pravice klerikov (23 kan.)
3. Izstop iz kleriškega stanu (5 kan.)
4. De circumscriptionibus ecclesiasticis (11 kan.)
5. Pokrajinski koncili in škofovske konference (22 kan.)
6. Škofje na splošno (8 kan.)
7. Škofje voditelji škofij (28 kan.)
8. Škofje pomočniki in pomožni škofje (10 kan.)
9. Generalni vikarji in škofovi vikarji (7 kan.)
10. Oviran ali izpraznjen sedež (20 kan.)
11. Patriarhi, primasi in metropolitani (6 kan.)
12. Škofijska sinoda (11 kan.)
13. Škofijska kurija (28 kan.)
14. Duhovniški svet (11 kan.)
15. Kanoniški kapitelj (9 kan.)
16. Pastoralni svet (4 kan.)
17. Župnija in župnik (27 kan.)
18. Župnijski vikarji (8 kan.)
19. Dekani (6 kan.)
20. Rektorji cerkva (7 kan.)

V tej obširni materiji so bila upoštevana številna navodila in predpisi, ki so bili dani med in po koncilu: reforma inkardinacije, poglobljeno pojmovanje delnih Cerkva, nove ustanove za koordinacijo dušnega pastirstva med škofijami (škofovske konference) in v škofijah (duhovniški svet, pastoralni svet itd.). Omenimo lahko samo pomembnejše novosti.

Vsak klerik mora biti inkardiniran neki škofiji, osebni prelaturi ali redu, ki ima za to potrebne fakultete. Vendar pa mora biti ustanova inkardinacije toliko prožna, da bo možna pastoralno učinkovita porazdelitev klera in sicer krajeveno pa tudi z ozirom na misijonske in druge specializirane pastoralne naloge.

Škofijskim konferencam so zaupane važne naloge »ut diversam Ecclesiarum particularium eiusdem regionis aut provinciae ecclesiasticae bono communi aptius provideatur«. Podrobneje je določena njihova pravna narava, organizacija, pa tudi način, pogoji in pravna veljava njihovih aktov. Zagotoviti je bilo treba učinkovitost dela konferenc ob spoštovanju pravic škofov, ki jih imajo v svojih škofijah.

Za ureditev harmoničnega delovanja škofijske kurije je bilo potrebno urediti tudi vprašanja, ki nastopajo v zvezi z različnimi novimi posvetovalnimi organi v škofiji.

Glede duhovniškega sveta in pastoralnega sveta je treba upoštevati njuno različno naravo in namen. Prvi je obvezni organ, ki ga mora vsaka škofija imeti, da pomaga škofu »in regimine universae dioecesis«. Drugi je

fakultativno telo, katerega namen je predlagati škofu spodbude, ki pa se smejo nanašati samo na pastoralno dejavnost. Oba sveta vršita svojo dejavnost samo v mejah škofije.

Na župnijski in škofijski ravni so upoštevane različne sociološke prilike sodobne družbe, da bi se pastoracija čim učinkovitejše organizirala. Poleg teritorialnih župnij so možne tudi personalne in mešane. Natančneje je določena služba župnika, možno pa je tudi kolegialno vodstvo župnije.

Obnovljeni so kanoni o škofijski sinodi ter o plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborih. Določbe dopuščajo številnejšo udeležbo, vendar pri tem ni dovoljeno spregledati razlik, ki so med službenim duhovništvom in splošnim duhovništvom vsega božjega ljudstva.

Glede vrhovnega cerkvenega vodstva je že izdelanih nekaj poglavij (Sinoda škofov, kardinali), vendar celotna materija ne bo mogla biti obdelana, preden ne bo končana reforma kurije in dokončno oblikovan Osnovni cerkveni zakon (LEF).

D. Kraj in čas pri bogoslužju

Tukaj so podane samo pravne določbe, ki so potrebne za varstvo in utrditev javnega reda. Kanonov je 73.

Glede svetih krajev je trojna razdelitev: cerkve, oratoriji, ki imajo pol javni značaj in kapele (dosedaj privatni oratorij).

Poleg običajnega pogreba, Cerkev dopušča obrede tudi pri tistih, ki so določili, naj se njihovo truplo sežge. Odpravljene so pogrebne takse, vendar je hvalevredno, da se ob takih prilikah kaj daruje za cerkev. Cerkev pa mora poskrbeti za nagrado (dosedaj štolnina) svojim uslužbencem.

V novih predpisih ni naštet, kdaj se mora odreči cerkveni pogreb. Cerkev želi uvesti milejšo prakso, po sledečem splošnem navodilu: »exsequiis ecclesiasticis privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae signa, peccatores quibus eadem non sine publico fidelium scandalo concedi possunt«.

Nekateri zapovedani prazniki so določeni za vso Cerkev, nekaj pa jih lahko določijo škofovske konference.

Predpisi glede postnih dni vežejo samo dušne pastirje, ki morajo vernike opominjati na spokorna dela, posebej v prostem času in ob petkih. Poleg spokornosti srca in drugih dobrih del se zelo priporoča tudi post.

Communicatio in sarcis ureja dvojne načel:

a) Katoličani lahko iz pravičnega vzroka sodelujejo pri bogoslužju ločenih bratov, vendar v obsegu, ki ga določi krajevni ordinarij ali škofovska konferenca.

b) Ako ločenim bratom primanjkuje svetih krajev, lahko škof, v skladu z določbami škofovske konference, da na razpolago cerkev ali kak drug prostor.

E. De Institutis perfectionis

Poglavje o redovnikih je obdelano v 127 kanonih pod gornjim naslovom. Predlagane norme ne veljajo samo za redovnike, ampak za člane vseh ustanov, ki imajo status vitae consecrationis in sicer:

a) Pred cerkvijo izjavljen sprejem evangeljskih svetov: čistosti, uboš-tva in pokorščine;

b) Obveznost, ki mora biti sprejeta z obljubami »aut alia sacra ligamina, votis propria sua ratione asimilata«.

V prvem delu so jasno opredeljena ustanovna načela »vitae consecrationis« in skupne norme glede ustanovitve, pravnega vodstva, vzgoje, inkorporacije ipd.

V drugem delu so obravnavane različne vrste redovnih skupnosti.

Glede drugih oblik združevanja klerikov in laikov bo govora v drugem delu Zakonika.

V novih predpisih je vidna skrb, da bi bila pastoralna odvisnost redovnikov od cerkvenih predstojnikov, ter notranja samostojnost njihovih ustanov čimbolj usklajena. Nekateri predpisi imajo tudi teološko utemeljitve. Instrukcija Renovationis causam je podala vodilna načela za predpise o vzgoji pripravnikov.

Nekateri so predlagali, da bi namesto naslova De Institutis perfectionis bil bolj primeren naslov De Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum ali pa De Institutis evangelica consilia profitentium.

F. Cerkevna imovina

Obdelane so norme glede nosilca (subjekta) cerkvene imovine, o upravi, pridobivanju in odsvojevanju ter o pogodbah. Na navo in enotno so urejeni predpisi o pobožnih volilih in ustanovah (pia voluntas, pia fundatio).

Ustanavlja se obvezna služba škofijskega ekonoma, ki mora skrbeti za škofijsko imetje in nadzirati upravo imovine ostalih cerkvenih ustanov v škofiji.

Osnutek ima 54 kanonov, vendar še ni do kraja izdelan, ker se mora ozirati tudi na poglavje O sveti hierarhiji in O osebah v Cerkvi.

G. Laiki in združenja vernikov

Osnovne pravice »omnium Christifidelium«, ki izhajajo iz dostojanstva človeške narave ali iz krsta, so obravnavane v Osnovnem cerkvenem zakonu (LEF). Način izvajanja teh pravic in dolžnosti, kakor tudi pravna zaščita pa spada v redno zakonodajo.

Mnoge pravice in dolžnosti laikov so obsežene že v pravicah in dolžnostih vseh vernikov, vendar so nekatere tudi specifične pravice laikata, kot npr.: področje določenega apostolata, udeležba pri bogoslužnem življenju Cerkve ipd.

Večina pravic laikov nalaga dušnim pastirjem korelativne dolžnosti. Tako imajo verniki pravico sprejemati duhovna sredstva, ki so potrebna za spopolnitev krščanskega življenja (pridiga, kateheza, zakramenti ipd.), ven-

dar bi ostale te pravice le na papirju, v kolikor ne bi bilo dobro organizirane dušnopastirske službe, sposobne za učinkovito zadovoljitev teh potreb.

Združenja vernikov:

Ta snov je bila v sedanjem Zakoniku obdelana pod poglavjem O laikih, vendar ta združenja ne sestavljajo samo laiki, ampak tudi kleriki oziroma največkrat oboji, zato bo sedaj to posebej obravnavano.

V mnogih koncilskih odlokih je poudarjena pravica do združevanja. Glede združevanja v Cerkvi je viden velik razvoj, ki ga dosedanja zakonodaja ni dovolj upoštevala. Osnutek novih predpisov je opustil delitev združenj z ozirom na njihov namen (finis), ker jih je mogoče deliti in pravno opredeliti uspešnejše po naravi njihove ustanove (javne, privatne) in po odnosih do pristojne cerkvene oblasti (škof, papež).

Bujno cvetoči pojav združevanja je urejen s 34 kanoni. Dopuščajo se združenja za vso Cerkev, škofijska, nadškofijska, narodna, centralistično vodena ali pa tudi obratno. Imamo le malo predpisov, ki pa vendar natančno določajo glavna načela za vsako vrsto združenja. Upoštevano je načelo subsidiarnosti, zato posamezna in podrobnejša določila urejajo statuti posameznih združenj, ki jih potrdi cerkvena oblast (škof, škofovsko konferenca ali Sveti Sedež).

H. Splošne norme

Osnovna načela o cerkveni zakonodajni oblasti bodo obdelana v Osnovnem cerkvenem zakonu, razen tega so to zadeve, ki so predmet pravne znanosti in ne zakonodaje, zato je to novi osnutek opustil. Snov je razdeljena na devet poglavij:

1. Cerkveni zakoni

Cerkveni zakoni se razglasijo v Acta Apostolicae Sedis, vendar se sočasno razpošljejo besedila tudi škofovskim konferencam in, če gre za redovnike, tudi njihovim vrhovnim predstojnikom.

Glede poimenovanja imamo obče zakone (universales), ki veljajo za vso latinsko Cerkev in območne (particulares) za določen teritorij. Če so namenjeni vsem vernikom, so splošni (generales), če pa samo določeni vrsti oseb, so posebni zakoni (speciales).

Za območne zakone velja načelo: »Leges particulares non praesumuntur personales sed territoriales, nisi aliud constet«.

2. Običaji

Osnovna določila v glavnem ostanejo, so pa novi zakoni bolj logično in sistematično urejeni. Jasneje je poudarjena vloga krščanskega občestva pri ustvarjanju običajnega prava. Potrditev običaja od zakonodavca je lahko posebna, vsaj tiha, ali pa splošna. Običaj bo dobil moč zakona že po 20. letih.

3. Štetje časa

Spremenjena je disciplina glede časa za maševanje, zdržek in post.

4. Reskripti

V začetku je podano pravilo, da vse, kar bo podevano o reskriptih, velja tudi o milostih, ki so bile dane »vivae vocis oraculo«. Reskript bo

lahko izdala vsaka cerkvena oblast v območju svoje pristojnosti (dosedaj samo škof in Sveti Sedež).

5. Privilegiji

Pravno izredno pomembna novost je določba, da se privilegij podeljuje »per actum particularem, scilicet per actum administrativum«. Gre za dejave izvršene oblasti »intra fines suae competentiae«.

6. Spregledi

Tudi spregled ima značaj administrativnega akta (per actum particularem), zato odpade določba kan. 80 ZCP, po kateri je lahko dajal spreglede samo zakonodajavec in njegov predstojnik.

Nova je določba, da lahko dajejo spreglede tisti, ki imajo izvršno oblast spet »intra limites suae competentiae« in pa tisti, ki so pooblašeni »explicite vel implicite sive ipso iure sive vi delegationis legitima«.

Z ozirom na to, da lahko krajevni ordinariji dajejo spreglede tudi občin zakonov, je izdelana nova določba, komu lahko spregled podelijo. V moči te določbe lahko dajejo spreglede »etiam extra territorium existens, in subditos, licet e territorio absentes, atque, nisi contrarium expresse statuatur, in peregrinos quoque in territorio actu degentes«.

Osnutek obravnava še sledeče upravne dejave, ki do sedaj še niso bili pravno urejeni ali pa imajo drugačno pravno vsebino:

7. De praeceptis

8. De instructionibus et Decretis

9. De statutis et ordinibus.

I. Cerkevno učiteljstvo

Pri pripravi tega oddelka je bilo treba upoštevati prav številne koncilске določbe in navodila. Snov je urejena v 124. kan. in razdeljena v 7 poglavij:

1. Cerkevno učiteljstvo na splošno.

2. Služba božje besede

- a) pridige
- b) kateheza.

3. Krščanska vzgoja

Velik del tega poglavja je posvečen šolam in novim institucijam za visoko izobrazbo.

4. Semenišča

5. Knjige in družbena občila

Podrobneje so obdelane določbe o dolžnostih in pravicah, ki jih imajo škofje v skrbi za verske resnice in nraavnost. Glede Indeksa so odpadle pravne sankcije. Poudarjeno je tudi načelo, da imajo škofje in Sveti Sedež pravico izdati določene prepovedi tako glede knjig, kakor tudi drugih sredstev obveščanja, ker naloga cerkvenega učiteljstva ni samo v učenju,

ampak tudi v obrambi resnic. V prvi vrsti je to naloga škofov. Škofovske konference pa naj posameznim škofom pri tem pomagajo in težje primere posredujejo Svetemu Sedežu.

6. Misijski

To poglavje je skoraj povsem novo in v veliki meri povzeto po koncilskem dekretu O misijah.

7. Veroizpoved

Snov je povzeta po ZCP, vendar prilagojena novim prilikam in razmeram.

K. Fizične in pravne osebe

V tem poglavju so obdelani kan. 87—107 in 145—195 ZCP. Snov je razdeljena na 5 poglavij:

1. Fizične osebe

Ratio »qua homo in Ecclesia Christi constituitur persona« najdemo v Osnovnem cerkvenem zakonu. Tukaj so obdelani samo elementi in pogoji, ki določajo pravno sposobnost ter pravice in dolžnosti osebe. Pogoji so razdeljeni glede:

- a) starosti (ratione aetatis);
- b) duševnega stanja (ratione status mentis);
- c) rojstnega kraja (ratione originis);
- d) domovaležja in stanovanjskega (ratione domicilii et quasi domicilii);
- e) krvnega sorodstva, svaštva in posvojitve (ratione consanguinitatis, affinitatis atque adoptionis);
- f) obreda (ratione ritus).

2. Pravne osebe

Tukaj je uvedena sprememba imena. Dosedaj moralne osebe se imenujejo pravne oziroma kanonične osebe. Razdelitev tega zakonskega predloga je sledeča:

- a) ustanovitev;
- b) delitev »in universitates personarum et universitates rerum«. Prve pravne osebe so lahko collegiales ali noncollegiales;
- c) delitev na javno-pravne in privatne;
- d) zastopstvo pravnih oseb;
- e) prenehanje pravnih oseb in pripadnost preostalih dobrin ;
- f) združitev, delitev in razmejitev pravnih oseb,

3. Pravni dej

Podrobneje so opisani pogoji za veljavnost pravnih aktov, vzroki »quibus afficitur« veljavnost pravnega deja, kot so nevednost, zmota, prevara, sila in strah. Na novo je obdelana dolžnost povrnitve škode zaradi protipravnega postopanja.

4. Cerkevne službe

Predpisi so vsklajeni s koncilskim odlokom O službi in življenju duhovnikov št. 20.

a) Podeljevanje cerkvenih služb: prosta podelitev, prezentacija, volitve in postulacija;

b) Prenehanje: upokožitev, odpoved, premestitev, de amotione in privatione;

5. Vodstvena oblast

V dosedanji zakonodaji smo govorili o redni in delegirani oblasti. Po novem je govor o »potestas regiminis, ratione muneris fungendi ad quod ordinatur« in se deli na zakonodajno, izvršno in sodno. Zakonodajna in sodna oblast se ne moreta delegirati. Naslednji kanoni prinašajo določbe o izvajanju izvršne oblasti.

6. Ordinarij

Po novem so ordinariji ne samo papež in predstojniki krajevnih cerkva, ampak tudi generalni vikarji, škofovi vikarji ter višji predstojniki kleriških redov, ki imajo vsaj izvršno oblast.

Naslov krajevni ordinarij (ordinarius loci) velja za vse naštete, razen za višje redovne predstojnike.

O delegirani oblasti je rečeno »ipsi personae non mediante officio conceditur«.

Ne uporablja se več izraz »pro suo quisque territorio«, ampak »pro populo sibi commissio«, ali »pro ambitu suae competentiae«.

Izvršna oblast, ki se je imenovala voluntaria, se sedaj imenuje gratio in se podeljuje :

- a) v lastno korist;
- b) izven ozemlja;
- c) odsotnemu podaniku;
- d) tujcu, ki je na teritoriju.

Prisilna oblast se izvršuje:

- a) zaradi javnega reda;
- b) zaradi pogodbe;
- c) tam, kjer je stvar;
- d) nad podložniki na lastnem ozemlju.

Nazadnje imamo še določbe o podelitvi, rabi in prenehanju delegirane oblasti, ki pa so v glavnem nespremenjene.

Ceprav je to poročilo le izvleček, upam, da bo vsaj delno osvetlilo veljanska prizadevanja za obnovo cerkvenega pravnega reda.

Ojnik Stanko

Ekumenski simpozij v Mariboru

Od 23. do 26. septembra 1974 je bil v Mariboru prvi EKUMENSKI SIMPOZIJ, ki ga je v sodelovanju z beograjsko in zagrebško teološko fakulteto priredila ljubljanska teološka fakulteta.

Simpozij je predvsem sad večletnih prijateljskih odnosov med profesorji ljubljanske in beograjske teološke fakultete. Ko se je zanj zavzela Ekumenska komisija Škofovske konference Jugoslavije (ŠKJ) in je bila pripravljena sodelovati tudi zagrebška teološka fakulteta, svoje odobrenje pa je dal tudi sveti sinod srbske pravoslavne Cerkve, je zamisel lahko postala dejstvo.

Da ne bi ti prvi teološki pogovori med katoliškimi in pravoslavni teologi v Jugoslaviji že takoj v začetku zadeli na kake ostrine in da bi bil pri njih poudarek na tem, kar nas povezuje, ne pa na tem, kar nas loči, so bili po medsebojnem dogovoru kot predmet razpravljanja izbrani »PASTORALNI PROBLEMI KRISTJANOV V JUGOSLAVIJI V ZVEZI Z ZAKRAMENTI, POSEBNO EVHARISTIJO«. Predavanja naj bi bila bolj informativna in naj bi težila k praktičnim pastoralnim zaključkom.

Vsaka izmed treh fakultet je prevzela po tri predavanja. Tako je bil spored naslednji:

1. **Pomen zakramentov za rast Cerkve** (prof. dr. France Perko, Ljubljana).
2. **Krst — priključenje otajstvenom Kristovu Tijelu** (prof. dr. Josip Turčinović, Zagreb).
3. **Evharistija izgrajuje Kristovu Crkvo** (prof. dr. Stojan Gošević, Beograd).
4. **Uloga evharistije u prvoj Crkvi** (prof. dr. Abalbert Rebić, Zagreb).
5. **Evharistija u životu i istoriji istočne Cerkve** (prof. dr. Atanasije Jevtić, Beograd).
6. **Evharistija v razvoju zahodne Cerkve** (prof. dr. Anton Strle, Ljubljana).
7. **Pastoralni značaj evharistije u Crkvi danas** (prof. dr. Čedomir Drašković, Beograd).
8. **Evharistija i župna zajednica** (prof. dr. Tomislav Ivančić, Zagreb).
9. **Evharistija in oznanjevanje** (prof. dr. Vekoslav Grmič, Ljubljana).

Zaradi nenadne bolezni v družini ni bil na simpoziju navzoč dr. Gošević, temveč je bil prebran le povzetek njegovega predavanja. Vsi drugi predavatelji so imeli svoja predavanja in to na dostojni znanstveni ravni. V ospredju zanimanja je bil pogled na evharistijo v zgodovini in življenju zahodne in vzhodne Cerkve. Že pri predavanjih, še bolj pa pri debati, ki je bila izredno živahna, je prišlo do izraza v bistvu enako gledanje katoliške in pravoslavne teologije na to osrednjo skrivnost krščanstva, le da jo je Zahod doživljal po svoje, Vzhod pa zopet nekoliko po svoje.

V predavalnici in drugih prostorih teološke fakultete v Mariboru (Slomškov trg 20) je vladalo ves čas simpozija izredno toplo, prijateljsko, naravnost bratsko vzdušje. To je pravzaprav že najlepši sad tega pomembnega srečanja. Pogovori po predavanjih so sprožili celo vrsto vprašanj in dejansko je zmanjkovalo časa, da bi jim prišli do kraja. Tako smo vsi navzoči čutili, kako ta prvi ekumenski simpozij kliče nov simpozij, in sklenjeno je bilo, da bo prirejen čez dve leti, in to zopet v Sloveniji, ki je za taka ekumenska srečanja vsaj zaenkrat najpripravlnejši prostor.

Poleg vseh treh dekanov in številnih profesorjev treh teoloških fakultet ter predstavnikov študentov (po trije z vsake fakultete) so se simpozija udeležili tudi rektorji ali profesorji — zastopniki skoro vseh bogoslovij v Jugoslaviji, tako pravoslavni (Beograd, Sremski Karlovci, Prizren, Skopje) kot katoliški (Split, Makarska, Rijeka, Djakovo, Jordanovac — Zagreb). Slovenske evangeličane je predstavljal pastor Gustav Skalič. Navzočih je bilo tudi nekaj znanih ekumenskih delavcev iz Jugoslavije in slovenskega zamejstva ter več duhovnikov iz mariborske škofije in nekaj študentov.

Simpozija se je ves čas udeleževal mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik, predsednik Ekumenske komisije SKJ. V bogoslovni kapeli je vodil otvoritveno bogoslužno slovesnost, 24. septembra, na dan smrti škofa Slomška, pa evharistično bogoslužje v frančiškanski cerkvi, kjer so poleg njega zbranemu ljudstvu spregovorili tudi zastopniki vseh treh fakultet. Zelo lepo je bilo zaključno bogoslužje v bogoslovni kapeli, ki ga je vodil pom. škof dr. Vekoslav Grmič in so pri njem peli tudi naši pravoslavni bratje.

Zadnji dan popoldne so udeleženci simpozija obiskali cerkev sv. Cirila in Metoda na Teznu, Ptujsko goro in Ptuj. Tudi ta skupni izlet je po svoje pripomogel, da je to prvo ekumensko srečanje jugoslovanskih teologov kar najlepše uspelo.

Stanko Janežič

Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskog, Zagreb 1974, 288 str. Naručuje se: Dominikanski provincijalat, Kontakova 1, 41000 Zagreb.

Uvodne besede za Zbornik je napisal njegov glavni urednik moralist Jordan **Kuničić**, čigar smrt smo obžalovali pred meseci. »Ta Zbornik«, tako pravi, »želi pričati o nepretrganem miselnem in čustvenem spominu na človeka nenavadnih sposobnosti, ne genija, o spominu, ki traja že 700 let. Samo resnična veličina more obvladati tolik čas. Koliko velikanov leži v grobu preteklosti, v grobu pozabe! Tomaž spreminja čas v trajno sedanost. Ne dela ga velikega ta Zbornik, obratno, Tomaževa veličina je povod za to knjigo (5).«

Prvi članek, **Vodja in učitelj**, je prispeval zagrebški nadškof Franjo **Kuharić** (9—13). V njem poudarja, kako nam je danes, ko se »pojavi« zahteve po brezglavi razlagi razodetja, ko se zamešavajo področja in pojmi, ko hočejo bogoslovje nadomestiti z družboslovjem, ko ponižujejo presežnost v človeku, skrivnost božjega življenja v njem in pretresljivost greha na raven dušeslovja, ko ni važen človekov večni smoter, marveč graditev, a brez temeljev, tega, kar je minljivo, ko velike mislece in bogoslovce Resnice manj poslušajo kakor kričave zvodniške glasnike zmot (9)«, kako nam je v tej zmedeni dobi potreben mirni, zanesljivi učitelj resnice, sv. Tomaž!

Doprinos svetog Tome teologiji nadahnuća (15—24) je napisal Celestin **Tomčić** OFM Conv. V razpravi ugotavlja, da je Tomaževa razlaga, kako je treba razumeti božje navdihovanje svetopisemskih pisateljev, razlaga, ki vidi v Bogu glavni, v človeku pa orodni vzrok, še danes nepogrešljiva. Ker pa človek ni trpno orodje, kakor recimo slikarjev čopič, marveč zavestno bitje, zato sveto pismo ni le božja, marveč tudi človeška beseda z vsemi svojimi značilnostmi in slabostmi. Ni nujno, da je sveti pisatelj razumel vse, kar je po božjem navdihnjenju zapisal, gotovo pa je, da ni zapisal ničesar, kar bi nasprotovalo namenu, ki ga je hotel s svetim pismom doseči Bog. — Članek ni le razprava o Tomaževem pojmovanju navdihnjenja, ampak podaja obenem avtorjev lasten pogled na to vprašanje.

Ante **Kusić**, pisec razprave **Tomini psihološki putevi o spoznaji Boga** (25—38), je smisel svojih izsledkov podal v temle silogizmu: »Kar koli nosi v sebi značaj nastanka in postanka v času, je naposled odvisno od nekega ustreznega Večnega Vzroka. A človeški razum, volja in zavest npravne obveznosti nosijo v sebi značaj nastanka in obstanka v času. Torej so človeški razum, volja in zavest npravne obveznosti odvisni od ustreznega Večnega Vzroka, ki je Vseveden in Vsemogočen Zakonodavec, Bog (2—).« Navadno se pravi, da pozna sv. Tomaž samo pet »poti« do Boga, ki se vse opirajo na pojave v tvarnem svetu. V resnici pa ni tako. Tudi duševnost s svojimi zmožnostmi, z razumom in voljo ter z npravno zavestjo mu spričujejo, da je Bog. To je prepričljivo pokazal avtor te razprave in svoja izvajanja obsvetil z mislimi nekaterih sodobnih bogoslovcev.

Razpravo: »**Connaturalitas**«, **strukturnalna srodnost svijesti i stvarnosti prema nauci Tome Akvinskog** (39—64), je napisal Josip **Čurić**, S. J. V njej ugotavlja, da so tomisti čisto prezrli ta izraz in pomen, čeprav se samo v obeh Sumah nahaja 136 krat (39, op. 1; s seštevanjem ni vse v redu). Kaj je »connaturalitas«? Izraz nima vedno istega pomena. Avtor najobširneje obravnava konaturalnost spoznavanja, to je, tista spoznanja, ki nam jih omogoča skladnost, sorodnost med spoznavajočim subjektom in spoznanim predmetom. Ta konaturalnost more biti prirojena, pridobljena ali vlita od Boga. Maurice Blondel bi z zadoščenjem bral to razpravo, saj se je toliko trudil, da bi dokazal svojim nasprotnikom tomistom, da pozna sv. Tomaž ne samo abstraktno ali noetično, marveč tudi konkretno ali

pnevmatično misel, ki ji njena konaturalnost omogoča, da stvari ne spoznava le s pomočjo pojmov, kakor ratio, marveč da jih neposredno zre (intus legere, intellectus). Razprava je tehten prispevek k razumevanju pristnega tomizma, ki ni popliten od učbenikov.

Moralno vprašanje, **Preorijentacija moralke u svetlu Tomine teološke sinteze** (65—83), je obdelal zbornikov urednik, Jordan Kuničič O. P. Latinski naslov. Ali je moralno teologijo res treba povsem prenoviti? dobro pokaže zaskrbljenost, ki je rodila razpravo. Rajni Kuničič, priznan moralist, je znan po tem, kako ga vznemirjajo »novotarije«, ki se porajajo na moralnem področju po zadnjem cerkvenem zboru. Po njegovem sta v današnji moralki vidni dve smeri. Eno vodijo »normisti«, ki naglašajo objektivni npravni red zapovedi in prepovedi, drugo širijo »amuristi«, ki jim je bistvo moralke ljubezen: ama et fac quod vis. Kuničič zavrača skrajnosti obeh smeri, vendar je vsa ost njegove razprave obrnjena proti amuristom, posebej proti Filipu Delhayeu, tajniku mednarodne teološke komisije. Amuristom, ki se ponašajo, da so na cerkvenem zboru zmagali, dokazuje, da vsebujejo koncilski teksti v resnici doseđanje moralko, kakor jo je začrtal sv. Tomaž. Razprava je pisana živahno, da se z užitkom bere.

Tudi naslednja razprava, **O savjesti prema II vatikanskom koncilu i sv. Tomi** (85—105), ki jo je priobčil Dominik Budrović O. P., je napisana v Kuničičevem duhu. Pobudo zanjo mu je dal med drugim neki duhovnik, ki je dejal: »Vest je Bog. In kakor Boga ni mogoče oblikovati (zgraditi, formirati), tako ne vesti. Vest nima zakona, ona je nad slehernim zakonom (85).« »Pa si je drznil«, dostavlja avtor, »sklicevati se na Drugi vatikanski zbor!«. Budrović skuša iz sv. Tomaža in iz cerkvenih dokumentov izluščiti pravičen nauk o vesti. Pri tem zavrača tiste, ki jim je zakon ljubezni edini zakon, in one, »ki pišejo o neki čudni, svobodi božjih otrok« (103). — Vprašanje vesti je zamotano. Čisto gotovo je, da je treba vest »oblikovati« in da je vest podrejena npravnim zakonom, a kaj je zakon in kaj ni zakon, kdo mi to pove, če ne vest! V svetem pismu beremo: »Hči babilonska, blagor mu, ki zgrabi in trešči tvoje otročičke ob skalo!« Vest pa pravi, da je to zločin. Nevarnost ni v načelu, da je vest najvišji razsodnik na npravnem področju, marveč v tem, da si vesti nismo »izoblikovali«, to je, da se nismo naučili ali da nočemo razlikovati, kaj pravi vest in kaj mi prišepetavajo lenoba, strah pred sitnostmi, upornost, trma, domišljavost, napuh, sovražstvo, počutnost.

Živan Bezić je napisal članek **Vitalnost u Tominoj koncepciji kršćanske nade** (107—117). Nekoč so predvsem poudarjali vero, pred kratkim je bila v ospredju ljubezen, danes je na vrsti upanje. Avtor je skrbno zbral globoke Tomaževe misli o tej kreposti, da bi jih primerjal s sodobnimi dognanji.

Marijan Jurčević O. P. obravnava zelo sodobno in pereče vprašanje: **U okviru bračne svrhovitosti** (119—130). Vprašanja se loti z nenavadne plati, s tem da primerja človekovo zakonsko življenje s sožitjem samca in samice pri živalih. Zdi se mi, da so nekoč pretiravali podobnost med človeško in živalsko spolnostjo in da je to razlog, da so videli tako rekoč edini namen zakona v rojstvu otrok. V resnici pa se prav na spolnem področju človek bistveno razlikuje od živali. Pri živalih je predhodni nagoni spolni akt razlog za morebitno poznejše skupno življenje in to edino takrat, kadar samica ni zmožna sama poskrbeti za zarod. Pri vseh ljudstvih pa šele svobodno sklenjen zakon daje pravico do spolnega življenja. Pri živalih je edini namen spolnega dejanja in skupnega življenja, ki temu dejanju sledi, ohranitev vrste, človeška »zakonska zveza pa ni nastala iz nujnosti roditve kakor pri živalih. Človeška zakonska zveza je trajna, rodnost ni trajna. Iz tega sledi, da roditeljsko dejanje ne ustvarja prvenstveno ženitve, čeprav je po naravi vključeno v njej. Reči moremo, da je usmerjenost, namen, smoter človeške spolnosti prav skupnost življenja, združitev, ustvarjanje zakonske dvojice (126).« Zakon ni samo sredstvo za porajanje otrok; bistvo zakona je medsebojna ljubezen dveh oseb. Človek je prej oseba kakor sredstvo v službi vrste. Zato človek tudi ne poraja preprosto mladičev, marveč osebe. Ko govorimo o zakonu, moramo imeti pred očmi predvsem dostojanstvo človeške osebe, tudi na spolnem področju mora pamet urejati nagon. — Članek je tehten prispevek k rešitvi perečega vprašanja.

Rajmund Kupareo O. P. si v razpravi **Umjetnost kao posebna ljudska vrijednost po sv. Tomi** (131—142) postavlja tri vprašanja: Ali je umetnost najvišja človeška vrednota, kakor uči esteticizem, ali je najvišja vrednota vera in mora umetnost edino njej služiti, kakor pravi estetski pietizem, ali je potrebno umetnost podrediti etiki, kakor zahteva estetski moralizem. Smisel odgovora je, da moramo umetnost meriti zgolj z umetniškimi merili, toda umetnik je tudi človek, zato se s svojo umetnostjo ne sme pregrešiti niti proti resnici niti proti pravosti. Razpravo ponazorujejo zgledi s področja stare in sodobne umetnosti.

Milan Šešnić O. P. nam je pod naslovom **Sv. Toma propovjednik** (143—53) predstavil angelskega učenika kot pridigarja, prikazal njega načela glede označevanja evangelija in prevedel nekaj značilnih osnutkov za pridige.

Augustin Pavlović O. P. je obdelal vprašanje **Tomina misao o redovničkom životu** (155—74) in primerjal Tomažev nauk z naukom zadnjega cerkvenega zbora. Podnaslovi: Splošno o krščanskem pojmu »stanje popolnosti«, bistvo redovniškega poklica, redovniška dejavnost, raznolikost redovniških ustanov, vstop v redovniški stan. V Tomaževi dobi so nekateri svetni kleriki žolčno napadali redovništvo, zlasti oba nova reda, dominikance in frančiškane, nevarne tekmece na šolskem področju. Danes se znova pojavlja vprašanje, kakšen smisel ima redovništvo v sodobnem svetu, zato so Tomaževe globoke in jasne načelne misli ponovno aktualne.

V svojem drugem članku se rajni Jordan Kuničić O. P. ukvarja z vprašanjem **I dijalog ima svojih granica** (175—86). V njem opozarja na prednosti, a še bolj na nevarnosti dialoga bodisi med verniki različnega mišljenja, bodisi dialoga z nevernimi. Danes nekateri zagovarjajo načelo, da sme vsakdo javno povedati vse, kar mu pride na misel. Tudi na verskem področju da naj bo dopuščen pluralizem. Avtor se sprašuje: »Ali ni absurd samo pomisliti, da bi mogel obstajati neki pluralizem, kadar gre recimo za dogmo, da je Kristus v Evharistiji dejansko prisoten, vere, realiter, substantialiter? Kdor bi trdil nasprotno, protislovno, bi bil kratkomalo heretik (180).« Res je. Toda če rečemo: V tej sobi je Sokrat, vere, realiter, substantialiter, pomeni to, da moreš s Sokratom govoriti, mu odvzeti kri ter določiti krvno skupino. Kristus pa ni navzoč na tak način. Kako torej? Na to vprašanje morajo odgovoriti bogoslovci, pa ni nujno, da najdejo vsi enak odgovor. Kljub isti dogmi je mogoč pluralizem razlag.

Rajmund Kupareo O. P. se tudi z drugim prispevkom, **Osebnost umjetničke spoznaje** (187—94), giblje na umetniškem področju. Sprašuje se, kako dojemamo lepoto. S čuti, ali z razumom? Avtor odgovarja, da je za prepoznavanje in uživanje lepote odločilna tretja vrsta spoznanja, ki ji sv. Tomaž pravi »compassio« in »connaturalitas«. Ta izraz poznamo že iz Čuričeve razprave.

Antonin Zaninović, ki je umrl med tiskanjem Zbornika v 95. letu starosti, je umestno posredoval podatke, ki jih je dolga leta zbiral o zanimivem hrvaškem dominikancu iz 16. stoletja. Priobčeni so pod naslovom **Fra Vicko Paletin — glasoviti dominikanec iz prošlosti** (195—99). Vicko Paletin je bil Dalmatinec, ki je deloval v Ameriki, marsikaj napisal in se z Las Casasom zavzemal za človeško ravnanje z domorodci, čeprav si oba velika moža glede postopka nista bila edina.

Drug zaslužen hrvaški dominikanec iz 16. stoletja je **Fra Luka Bračanin**, (201—15), ki ga je pod tem naslovom predstavil Andjelko Fazinić O. P. Največja Bračaninova zasluga je, da je, ne sicer samostojno prevedel, marveč, upoštevajoč latinski tekst, priredil ves psalterij v hrvaškem jeziku. Razprava, ki bo zanimala bibliciste in slaviste, nakazuje zgodovino prvih hrvaških prevodov svetega pisma in zgodovino dominikanskega reda na hrvaških tleh. Dominikanci so se naselili v Zadru že leta 1228, osnovali tam l. 1396 visoko bogoslovno šolo, ki je postala l. 1495 Generalni študij, najvišja šola reda.

Stjepan Krasić O. P. govori najprej o Tomaževih rokopisih in priobčuje vzorec iz Sume contra gentiles. Če ga pogledaš, boš dejal, da gre najbrž za arabsko pisavo. Tomaževe rokopise tudi največji strokovnjaki s težavo razvoz-

lavajo, med drugim zato, ker je uporabljal nad 200 000 krat. Prava stenografija, pa kako zamotana! Pod naslovom **Živi tomizam** (217—37) je isti avtor zbral podatke o tomističnih univerzah in drugih znanstvenih ustanovah, o prevodih Tomaževih del v razne jezike, — nekaj je prevedeno tudi v hebrejski, japonski in kitajski jezik —, nazadnje so našteje tomistične revije, 21 po številu.

Zbornik zaključuje Tomo Vereš s svojima prevodoma začetka Tomaževe razlage Aristotelove Metafizike in uvodom ter prvima dvema vprašanjema Teološke Sume. Ne Hrvati ne mi nimamo prevedenega nobenega celotnega Tomaževega dela. Prevajalec govori v uvodu o zgradbi Tomaževih del in med drugim ugotavlja, da bi v členih Sume to, kar navadno nazivamo »ugovori«, morali prevesti z »mnenja«, »razlogi«. Nato podaja nekaj načelnih misli o prevajanju Tomaževih spisov. Prevod je jasen, opremljen z važnimi opombami, vendar premalo poznam odtenke in bogastvo hrvaškega jezika, da bi si ga upal natančneje oceniti.

Hrvaški dominikanci so s svojim Zbornikom sijajno počastili obletnico največjega cerkvenega učitelja in svojega redovnega sobrata.

J. Janžekovič

Dr. Josip Kribl, **Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji S. Kierkegaarda N. Berdjajeva, K. Jaspersa, G. Marcela**, Zagreb 1974, 192 str. Naroča se pri dr. Josip Kribl, Zagreb, Kaptol 7, cena 60 ND.

Navdušenje za eksistencializem, ki je bil nekaj časa velika moda, je sicer splahnelo, a pustilo je toliko trajnih sledi na miselnem področju, da mora odslej vsakdo, ki se na tak ali drugačen način ukvarja z modroslovjem, to strujo vsaj v glavnih potezih poznati. Eno izmed osnovnih vprašanj, ali recimo kar osrednje vprašanje eksistencializma je pa vprašanje človeške svobode. Zato je Kriblovo delo, ki osvetljuje to vprašanje z vseh strani, nadvse aktualno.

Za predmet svojega raziskovanja si je vzel avtor teistične eksistencialiste: Teista Jaspersa, protestanta Kierkegaarda, pravoslavca Berdjajeva in katoličana Marcela. Prvi del knjige ima poglavja Eksistencializem, Eksistencialna svoboda, Eksistencialna svoboda in transcendentalna resničnost, Eksistencialno gledanje na socialne osnove človeka. V teh poglavjih razporeja svoje štiri mislece, kakor sam pravi, »mehanično«, to je, pod vsakim podnaslovom razlaga povrsti, kako rešuje tisto vprašanje Kierkegaard, kako Berdjajev, kako Jaspers, kako Marcel. Drugi, analitični del, ima poglavja Človek v eksistencializmu, Objasnitev nekaterih pojmov, Eksistenca — sholastična analiza, Nova teologija, Svoboda in socialna stvarnost.

Posebno pozornost zaslužijo tale važna vprašanja, ki so temeljito obravnavana: Kako pojmovati svobodo: odnos med eksistencialno svobodo in liberum arbitrium; paradoks: eksistencialna svoboda je hkrati nujnost; ali je umestno razlikovati v človeku dušo in duha, kakor to delajo eksistencialisti; o bistvu intuicije in o mnogoterih pomenih te besede; narava in nadnarava; stične točke med eksistencialisti in Kantom: od kategoričnega imperativa do absolutne svobode.

Uporabljeno je obširno slovstvo, tudi slovenski avtorji so upoštevani (Ušeničnik, Trstenjak, Janžekovič). Avtor pa je spregledal, da je Stjepan Zimmermann, ki ga sicer obširno navaja, priobčil v Novi poti 1962, str. 211—32, v hrvaščini razpravo Jaspersov egzistencijalizam i pitanje religije. Razprava je morda del rokopisa Uvod v filozofiju, ki ga je avtor upošteval.

Kriblova knjiga je habilitacijsko delo, ki ga je avtor po kolokviju pripravil za tisk.

J. Janžekovič

Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX. Biblioteca per la storia del Tomismo, Pontificia Accademia teologica Romana, Lib. ed. Vaticana 1974, str. 450.

Knjiga je izšla za sedmo stoletnico smrti sv. Tomaža Akvinskega kot prvo delo široko zasnovane zbirke študij nanašajočih se na zgodovino tomizma. Uvod ji je napisal tajnik akademije Mons. Antonio Piolanti. V njem govori o nastanku akademije v začetku 18. stoletja in o njenem prizadevanju za širjenje tomistične misli. Knjiga, ki jo uvaja, vsebina krajše in daljše monografije o malo znanih, predvsem italijanskih mislecih, ki so se pred in po okrožnici Aeterni Patris zavzemali za tomizem, in o delu nekaterih tomističnih akademij. Od neitalijanskih avtorjev je predstavljen samo Francoz Mons. D'Hulst. Knjiga je torej del gradiva za zgodovino tomističnega gibanja v 19. stoletju. Tehtne študije kažejo, kako so se nekateri italijanski katoliški misleci v prejšnjem stoletju izmotavali iz eklecticisma in rosminianizma ter se usmerjali v tomizem.

J. Janžekovič

Antonio Piolanti, Pio IX e la rinascita del Tomismo. Biblioteca per la storia del Tomismo, Pontificia Accademia teologica Romana, Lib. ed. Vaticana 1974, 116 str.

Leonova okrožnica Aeterni Patris ni prišla kakor strela z jasnega. Tomistični prepoved se je že dalj časa pripravljala. Neposredno pobudo mu je dal Leonov predhodnik Pij IX. V njegovi mladosti, ki je bila še doba prosvetljenstva, so Tomaža le malo upoštevali. Ena izmed izjem je bil Giuseppe Graziosi, prepričan tomist, profesor dogmatike. Ta je navdušil slušatelja grofa Giovannija Marijo Mastai Ferretti za sv. Tomaža. Ko je Mastai Ferretti postal papež, se je takoj začel zavzemati za tomizem. Avtor, urednik Knjižnice za zgodovino tomizma, je skrbno zbral sledi Tomaževe misli v dokumentih Pija IX., pokazal, kako je pospeševal tomizem v cerkvenih redovih, kako je spodbujal ustanavljanje tomističnih središč in akademij, kako je želel slovesno obhajati šesto stoletnico Tomaževe smrti, kako je kazal svojo naklonjenost gibanju, ki je želelo doseči, da bi razglasili sv. Tomaža za zaščitnika vseh katoliških šol. Avtor je izbrskal iz knjižnic in objavil mnogo dokumentov, ki obsvetljujejo dobo Pija IX. in s svojo knjigo prvič načrtno prikazal vlogo, ki jo je imel ta papež pri tomističnem prepovedu.

J. Janžekovič

Ercole Brocchieri, Mons. Andrea Cappellazzi, tomista lombardo. Biblioteca per la storia del Tomismo, Pontificia Accademia teologica Romana, Lib. ed. Vaticana 1974, 94 str.

Andrea Cappellazzi je bil rojen l. 1854 v škofiji Crema v Lombardiji. Petnajstleten je vstopil v semenišče, pa ga je moral zaradi šibkega zdravja zapustiti in se zateči k stricu, župniku pri Sv. Petru v Cremi. Ker je hodil samo k nekaterim predavanjem, je bil pravzaprav samouk, pri izpitih pa je bil kljub temu med prvimi. L. 1876 je bil posvečen in postal kaplan pri svojem stricu. Študiral je dalje, poglobljaj se je v dela sv. Tomaža in Leonova okrožnica Aeterni Patris l. 1879 mu je bila dokaz, da si je izbral pravega učitelja. Pozvali so ga, da uči v škofijskem semenišču kanonično pravo, kmalu nato pa modroslovje. S svojimi tomistično navdahnjenimi spisi je tako zaslovel, da ga je Rimska akademija sv. Tomaža izbrala za enega izmed desetih članov v »Sodalium italicorum decemvirale Collegium«. Tudi papeška odlikovanja niso izostala. Po smrti svojega strica je postal župnik pri Sv. Petru in bil mnoga leta zgleden dušni pastir, hkrati pa profesor in izredno plodovit umski delavec. Umrl je l. 1932.

Njegovo delo je velikansko. Napisal je kakih trideset knjig, nešteto člankov in zapustil mnogo rokopisov. Najvidnejše delo, »Gli elementi del pensiero. Studio di Psicologia e Ideologia secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino«, obsega

dvanajst knjig s skupno 3572 stranmi. Ukvarjal se je z modroslovjem, bogoslovjem, apologetiko in družboslovjem. Glavne nasprotnike modroslovja in vere je videl v pozitivistih, racionalistih, posebej pa v Heglu in Rosminiju. Njegovo pero je ostro, duhovito, včasih umetniško, drugič časnikarsko. Kljub tolikim spisom danes redko trčimo na njegovo ime. V svoji dobi je mnogo pomenil, trajne vrednosti pa ni veliko. Avtor, ki nam ga predstavlja s tem, da ga obširno navaja, si zelo želi antologije, ki bi zbrala najlepše strani. Antonio Piolanti šteje v svojem Uvodu Cappellazzija med »tomisti minori«, ki pa so bili nujno potrebni, da se je tomizem uveljavil.

J. Janžekovič

Ocene (Recensiones)

Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskog, J. Janžeković	157—160
Dr. Josip Kribl, Sloboda u egzistencionalnoj filozofiji S. Kier- kegaarda, J. Janžeković	160
Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX., J. Janžeković	161
Antonio Piolanti, Pio IX e la rinascita del Tomismo, J. Janže- ković	161
Ercole Brocchieri, Mons. Andrea Ceppellazzi, tomista lom- bardo, J. Janžeković	161—162

Cena Bogoslovnega vestnika za leto 1974 (zv. 1—4) je 50 din, za inozemstvo 60 din. Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

