

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVIII
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1968

VSEBINA

(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Temeljne misli o krščanskem humanizmu (Cogitationes fundamentales de humanismo christiano), Vekoslav Grmič	5
»Domači« dialog božjega ljudstva (Dialogus »domesticus« populi Dei), Štefan Steiner	14
Problemi teologije verstev (Les problèmes de la théologie des Religions non chrétiennes), Vilko Fajdiga	43
Red božje navzočnosti v sv. pismu (De oeconomia praesentiae Dei in Sacra Scriptura), Jakob Aleksič	60
Vera v božjo navzočnost in naš čas (Anwesenheit Gottes und unsere Zeit), Anton Trstenjak	80
Struktura in razločevanje čudežev (Structure et discernement des miracles), Franc Rodè	97
Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatoliškimi kristjani (Praescriptiones actuales de communicatione in sacris), Stanko Ojnik	103
Premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji od leta 1917 do leta 1967 (Die Migration in der Erzdiözese Ljubljana zwischen 1917 und 1967), Rafael Lešnik	116

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Dragocena knjiga o vzhodnem bogoslužju, Anton Strle	145
»Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh«, Anton Strle	151

OCENE (Recensiones):

Franc Gornik, Bled v fevdalni dobi, M. M.	155
Studi e Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paulo nel XIX centenario del loro martirio, Maks Miklavčič	156
Bibliotheca Sanctorum X, Maks Miklavčič	157

ZAPISKI (Notitiae)	160
------------------------------	-----

izdava in prodaja: Slovenski inštitut za knjigo
in založništvo, Ljubljana, Priloga
k reviji "Kulturni delavci" in "Kulturni svet"
Ljubljana, 1968

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVIII
Zvezek 1-2

Urednik: dr. Alojzij S. Šušteršič
Izdava in prodaja: Slovenski inštitut za knjigo
in založništvo, Ljubljana, Priloga
k reviji "Kulturni delavci" in "Kulturni svet"
Ljubljana, 1968

Ljubljana 1968

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

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah.
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.
Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov:
Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo na-
brežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

„Oznanjujte evangelij“

Profesor teološke fakultete v Ljubljani dr. VEKOSLAV GRMIČ je bil 1. marca 1968 imenovan za pomožnega škofa v Mariboru, kjer je bil posvečen na belo nedeljo 21. aprila.

Bogoslovni vestnik čestita svojemu uredniku in stalnemu sodelavcu ter mu želi, da bi reviji še naprej ostal zvest v pisanju aktualnih teoloških razprav.

V treh zadnjih letnikih je objavil razprave:

BV 25 (1965): Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (39—50); Geneza greha na zemlji (51—60); Teologija dialoga Cerkve s svetom (195—230).

BV 26 (1966): Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (95—103); Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (189—204).

BV 27 (1967): Bog v stvarstvu (21—30); Teološki vidiki dela (89—108); Oblike modernega ateizma (179—210).

Za svoje slušatelje je kot naslednik prof. Janeza Fabijana (sestavil je njegovo bibliografijo v BV 1967, 294—297) napisal skripta: O Bogu, O Bogu Stvarniku, Eshatologija; v »Družini« je objavil številne poljudne članke, zlasti mladim pa je svetovalec pri različnih srečanjih in duhovnih obnovah.

Naj bi kot član zbora škofov še dalje zvesto in uspešno opravljal učiteljsko službo v Cerkvi!

Temeljne misli o krščanskem humanizmu

Vekoslav Grmič

COGITATIONES FUNDAMENTALES DE HUMANISMO CHRISTIANO

Summarium: Quaevis forma humanismi in existimatione hominis fundatur. Idem etiam pro humanismo christiano valet, qui ea de causa in existimatione hominis ut imaginis Dei, renovati in Christo atque ad statum Christi glorificati ordinati fundatur. Ergo humanismi christiani propositum »alter Christus« nominari potest, eius vero lex suprema caritas est quae amoris Dei erga homines per Christum partem capit. Quapropter humanismus christianus numquam in terris absolute ad verum perducetur et omni formae humanismi veri apertus manebit. Est ergo humanismus christianus magis horizon omnis humanismi veri quam certa humanismi forma iam existens.

Literatura

1. Okrožnica papeža Janeza XXIII. »Mater et Magistra«.
2. Okrožnica papeža Janeza XXIII. »Pacem in terris«.
3. Okrožnica papeža Pavla VI. »Populorum progressio«.
4. Dogmatična konstitucija o Cerkvi 2. vatikanskega koncila.
5. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 2. vatikanskega koncila.
6. Boros Ladislaus, Im Menschen Gott begegnen, Mainz (Grünewald) 1967.
7. Etcheverry Auguste, Le conflit actuel des humanismes, Roma (Presses de l'Université Gregorienne) 1964.
8. Haecker Theodor, Was ist der Mensch, München (Kösel) 1949.
9. Maritain Jacques, Humanisme intégral, Paris (Aubier) 1936.
10. Metz Johannes B., Christliche Anthropozentrik, München (Kösel) 1962.
11. Rahner Karl, Christlicher Humanismus, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1967, 239—259.
12. Sartory Thomas, Eine Neuinterpretation des Glaubens, Einsiedeln (Benziger) 1966.
13. Schillebeeckx E., Dieu et l'homme, Paris (Editions du CEP) 1965.
14. Schoeps Hans-Joachim, Was ist der Mensch, Göttingen-Berlin-Frankfurt (Musterschmidt) 1960.
15. Truhlar K. Vladimir, Pokoncilski katoliški etos, Celje (Mohorjeva družba) 1967.

Uvod

Ena izmed najbolj karakterističnih potez v miselnosti današnjega človeka je njegova antropološka usmerjenost, ki zato prihaja do izraza v vseh oblikah njegovega udejstvovanja.

Za grško miselnost je predstavljal glavni problem svet, ki človeka obdaja in od katerega je človek na najrazličnejše načine odvisen. Ker je človek močno občutil odvisnost od sveta, zato je vsa njegova pozornost

bila usmerjena predvsem navzven in se je počutil bolj kot objekt teh skrivnostnih sil kakor pa kot subjekt. S tem seveda nočemo reči, da bi se človek takrat za svoje notranje probleme sploh ne zanimal. Vendar v središču njegovega zanimanja ti problemi niso bili.

Čim bolj pa je človek postajal gospodar narave, tem izraziteje je doživljal svoj subjekt, svoje notranje sile in svoje notranje bogastvo. In tako je počasi prišlo do prekretnice filozofske misli. Osrednje mesto je zavzel človek sam in v luči te usmerjenosti ali skozi prizmo te naravnave se je sedaj začel lotevati tudi problemov sveta, ki ga obdaja. Prav to pa je antropološka usmerjenost duhovne situacije, ki se je posebno v zadnjem času tako močno uveljavila.

V zvezi z isto antropološko usmerjenostjo današnjega človeka je tudi izredno poudarjen problem humanizma, o katerem slišimo govoriti na vsak korak in beremo skoraj že v vsakem članku, ki se kakor koli dotika človeka in njegovih problemov.

K temu izrednemu zanimanju za humanizem pa je gotovo pripomoglo tudi negativno izkustvo s človekom v zadnji vojni, tik pred njo in po njej, izkustvo, ki ga človek doživlja še danes, ko mora biti priča zlorabe sil, ki bi mogle človeštvu prinašati srečo, a mu v resnici prinašajo nesrečo. Da, v isti smeri delujejo vsa tista mnogoštevilna dejstva, ki naravnost tep-tajo vsak humanizem v medsebojnih odnosih manjšega ali večjega kroga ljudi. Morda je ravno zaradi tega danes toliko govorjenja o humanizmu, ker ga je med ljudmi tako bore malo. Ljudje so nehote spoznali, da je danes osnovno vprašanje: Kako si pridobiti naklonjenost človeka, kako narediti iz njega res človeka, dobrega človeka za drugega, za bližnjega.

Vsekakor je torej humanizem za današnjega človeka dokaj važno vprašanje in je zato prav, da navedemo o njem nekaj osnovnih misli tudi z vidika krščanskega pogleda na svet in njegove probleme.

Kaj je humanizem

Prvo vprašanje, na katerega moramo odgovoriti, je vprašanje, kaj je sploh humanizem, kaj s tem pojmom označujemo ali izražamo.

Humanizem pomeni gotovo prizadevanje za razvoj človeka, za sprostitve njegovih sil in sposobnosti, tako da bi mogel zaživeti vso polnost svojega življenja, da bi se mogel vsestransko uresničiti kot človek. Humanizem pomeni dalje pospeševanje tistih sil v človeku, ki ga dvigajo nad živalski svet in se po njih razodeva plemenitost, prihaja do izraza pamet in ljubezen. Humanizem pomeni omenjeno prakso, pa tudi nazor, ki to prakso narekuje.

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Populorum progressio«: »Za tak popolni humanizem je treba delati. Kaj se to pravi, če ne za celoten razvoj vsega človeka in vsega človeštva« (42).

Martin Heidegger opredeli humanizem takole: »Humanizem pomeni razmišljati in si prizadevati za to, kako bo človek človeški, ne pa nečloveški, barbarski, to je odtujen svojemu bistvu.«¹

¹ Nav. Etcheverry, Le conflit actuel des humanismes, 6.

Maritain pa pravi, da »teži humanizem za tem, da bi človeka napravil bolj resnično človeškega in da bi pokazal njegovo originalno veličino s tem, da bi mu omogočil delež pri vsem, kar bi ga moglo obogatiti v njegovi naravi in njegovi zgodovini«. ²

Ker se torej humanizem trudi za razvoj človeka, za to, da bi človek postal res človeški, in o tem razmišlja, potem je gotovo, da je oblika humanizma vsaj v neki meri odvisna od pojmovanja človeka, od zamisli, ki jo imamo o človeku. Glede na to, kako nekdo pojmuje človeka, bo pojmoval tudi njegov razvoj, človečnost in se bo za to trudil. S pojmovanjem humanizma je kar najtesneje povezano gledanje na človeka. To gledanje na človeka daje smer vsakemu humanizmu, podoba o človeku določa humanizem.

Teoretično vsekakor drži ta ugotovitev, praktično pa seveda marsikdo ravna drugače, nedosledno s svojim nazorom ali tako, da tega ravnanja ne more teoretično utemeljiti oziroma ga vsaj dokončno ne more utemeljiti, čeprav to poskuša z etičnimi normami brez naslona na absolutno Bitje. Zgodi se celo lahko, da se dva nazora v pojmovanju človeka močno razlikujeta, a glede splošnih humanističnih načel sta si zelo blizu, ker tudi na etičnem področju zagovarjata ista ali podobna načela.

Tudi krščanski humanizem izhaja iz krščanskega pojmovanja človeka, čeprav moramo takoj pripomniti, da so pota k uresničevanju krščanske zamisli o človeku lahko različna in da v tem pogledu pravzaprav ni nikdar mogoče doseči tiste točke, ko bi se mogli enostavno ustaviti in reči: Uresničili smo krščanski humanizem, samo mi uresničujemo krščanski humanizem.

Krščanska podoba človeka

Kaj je človek, kdo je, to je vprašanje, ki si ga je človek v tej ali oni obliki, bolj ali manj izrazito vedno postavljal in skušal nanj odgovoriti. Tako nam odgovarjajo na isto vprašanje različne panoge eksperimentalne znanosti, filozofija, pa tudi razodetje, krščanska vera. Kakor nam znanost govori o človeku stvari, ki se jih razodetje ne dotika, tako razodetje odgovarja v zvezi s pojmovanjem človeka na vprašanja, pred katerimi začuti naravna zmožnost človekovega razuma svojo omejenost in nemoč. V marsičem pa se naše naravno spoznanje in razodetje dotikata in ujemata.

Kakor naravna pamet tako nam tudi razodetje govori o tem, da človek ni samo tvarno bitje, pa prav tako ne samo duhovno bitje, ampak je tvarno duhovno bitje. Človeško življenje se zato ne more izgubiti in izčrpati samo v tvarnem svetu, ampak posega v duhovni svet v najširšem pomenu. To se pravi, da človek o svetu, v katerem živi, razmišlja, da ga osvaja, da ga razlaga, da odkriva njegov smisel in se tako prek vidnih stvari končno dviga k Bogu. To se pravi, da človek tudi v sebi končno ne odkriva samo sebe, ampak še nekoga drugega. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Kajti po notranjem življenju presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača vase, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji

² Maritain, Humanisme intégral, 10.

usodi« (14, 2). K temu vzponu človeka naravnost sili transcendentalna usmerjenost njegovega duha, katere cilj je Neskončni. Človek je zato bitje, ki se ne ustavlja v goli imanenci, ampak sega tudi v transcendenco, kjer se edino more umiriti, popolnoma uresničiti. Vendar pa zopet ne more ničesar v resnici doseči sam, ampak je navezan na druge, na njihovo sodelovanje, na medsebojno dopolnjevanje, na skupno pot. Človek je globoko družbeno bitje v vsakem pogledu.

Tako so že s spoznanjem tega dejstva nakazane poteze tiste podobe o človeku, ki jo vključuje tudi krščanski pogled na človeka. Razodetje namreč nikakor ne zanika tega, kar odkriva naše naravno spoznanje, ampak vse to le dopolni in obogati, tako da postane podoba vse popolnejša, kakor bi bila sicer. Zato pogledjmo sedaj, kaj pravi o človeku razodetje, kako ga naslika nadnaravna božja govornica, ne da bi se še dalje ustavljali ob spoznanjih, do katerih se more človek dokopati tudi samo s svojim razumom.

Razodetje jasno pove, da je človek po božji podobi ustvarjen in da je z ene strani kar najtesneje povezan z ostalim stvarstvom — z zemljo, z druge strani pa je povezan z Bogom — Bog mu je vdihnil oživljajočega duha. Oboje je med seboj ozko povezano in je prav zato človek na drug način odraz Boga, kakor so druga bitja na zemlji. Bogopodobnost je najgloblje določilo njegovega bistva.

Iz povedanega pa sledi, da ima človek poseben odnos do Boga oziroma bi ga naj imel, to je odnos, kakršnega druga bitja ne morejo imeti. Da, iz tega sledi, da ima človek tudi do ostalega stvarstva poseben odnos. Zato mu Bog da zapoved, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje, kar je pač ontološko popolnoma utemeljeno v njegovem bistvu, v bogopodobnosti, v podobnosti tistemu, ki je Gospodar vsega, kar je.

Človekova duhovnost pomeni namreč njegovo odprtost, nedeterminiranost, pomeni zmožnost primerjanja, presojanja in svobodnega odločanja. Vse to se jasno vidi v Adamovem nastopu in ravnanju, pa tudi v ravnanju Boga z Adamom, kakor nam o tem govori sv. pismo. Tukaj gre za osebni odnos, kakršnega ni med Bogom in ostalimi stvarmi na zemlji. Zato pa je človek tudi deležen gospostva nad stvarmi, ki pripada v absolutnem pomenu samo Bogu. Apčstol pravi kratko: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22).

Ta človekov delež pri božjem gospostvu nad stvarstvom ima kar najbogatejšo vsebino in obseg.

Človek odkriva vsebino stvarstva in si jo podreja sebi in drugim v korist. Človek oblikuje stvarstvo in ga izpopolnjuje. Človek odkriva zadnje resnice o stvareh in se tako dviga prek stvari k Bogu ter daje hvalo tistemu, o katerem stvarstvo govori po svoji eksistenci in svojih popolnostih. Človek z oblikovanjem stvarstva sodeluje z Bogom, ki vse ustvarja in vodi, in tako s svojim delom daje čast Bogu, saj skrbi za to, da stvari jasneje govorijo o Bogu. Človek pa istočasno z vsem tem in po vsem tem tudi sebe izpopolnjuje, tudi svoje gospostvo pogloblja in tako sam vedno popolneje odraža svojo bogopodobnost. Kolikor pa isto dela v zavesti, da s tem služi Bogu, in v želji, da bi vse vršil po božji volji, je njegovo življenje

in delo naravnost bogočastje. In tako prehaja človekovo gospostvo nad kozmosom v duhovništvo v kozmičnem svetišču in njegovo delo v tem pogledu v kozmično bogoslужje.

Vendar Bog ni človeku samo kot posamezniku dal deleža pri svojem gospostvu nad stvarstvom, temveč še bolj kot članu človeške družine, kot družbenemu bitju, ki mu »ni dobro samemu biti«, kakor ga tudi ni ustvaril po svoji podobi samo kot posameznika, ampak še bolj kot člana človeške skupnosti z vsemi naravnostmi k sočloveku — »po svoji podobi ju je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril«. Ker je Bog ljubezen, je isto dejstvo popolnoma razumljivo. Človek enostavno ne more biti v resnici božji sodelavec pri gospostvu nad stvarstvom in ne more živeti v polnem pomenu kot božja podoba, kot človek v pravem pomenu brez ozira na sočloveka ali celo tako, da bi delal bližnjemu v škodo.

Če sedaj upoštevamo, da je Bog od vsega začetka pritegnil človeka v svojo posebno bližino, da mu je dal delež pri tisti ljubezni, ki se odvija med tremi božjimi osebami, da ga je povabil v svojo skupnost, potem vse to, kar smo o človeku doslej rekli, dobi še poseben poudarek, popolnejšo vsebino, novo dimenzijo, da tako rečemo.

Kakšne so pa pravzaprav zadnje in odločilne poteze na krščanski podobi človeka, na to nam odgovarja še učlovečeni božji Sin.

Z grehom se je človek odtujil tej vzvišeni božji zamisli, odtujil se je realizaciji božjega načrta in popačil svojo podobo. Da, odtujil je zaradi greha tudi stvarstvo božjemu načrtu, ker je zavrnil istočasno, da bi bil Kristus »prvorojenec vsega stvarstva« in da bi bilo »vse« ustvarjeno po njem in zanj«, kakor pravi apostol v listu Kološanom. Človekov greh je odjeknil v vsem stvarstvu, ki bi naj prav po človeku bilo tesneje povezano z Bogom, in zato »je bilo stvarstvo podvrženo ničevosti«, tako da »skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (prim. Rimlj 8, 20 sl.).

In vendar je zaradi učlovečenja božjega Sina vse stvarstvo posvečeno, zaradi njega je v stvarstvo položena kal »novega neba in nove zemlje«, zaradi njega posledice človekovega greha niso mogle priti v celoti do izraza. Kristusovo odrešilno delo, posebno še njegovo vstajenje je poročstvo, da se bo to »novo« nekoč v polni meri razvilo.

Za človeka torej velja, da se mora povezati s Kristusom, kajti le tako more doseči realizacijo božje zamisli, more postati to, kar bi naj bil, saj je Kristus bil res tudi človek, nam v vsem enak razen v grehu in nam zato lahko postane pot in resnica in življenje človeka po božji volji. To je novi človek, o katerem govori sv. Pavel v listu Efežanom, človek, »ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti«, »otrok luči«, ki posnema Boga, ki hodi za Kristusom, ki je v njem Kristus, ki je zato dedič božji in sodedič Kristusov, kakor pravi isti apostol v listu Rimljanom. Drugi Kristus, to je krščanska podoba človeka.

Razumljivo je, da ta podoba ni nekaj statičnega, ampak nekaj, za kar se mora človek vse življenje truditi in boriti, v kar se mora človek vse življenje prenavljati, in to tako, da obenem dela v isti smeri in se trudi za svoje brate, da, da se zaveda bratstva, enakosti in svobode, ki mora zaradi tega prihajati vedno bolj do izraza za vse ljudi. Apostol piše Kolo-

šanom: »Ne lažite drug drugemu, ker ste slekli starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega, ki se obnavlja k spoznanju, po podobi njega, ki ga je ustvaril; tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (3, 9 sl.).

Vprašanje pa je še, v čem se najbolj razodeva krščanski človek, kaj je tako rekoč razpoznavno znamenje zanj. Reči moramo, da je to ljubezen do Boga in do bližnjega, ki jo dokazuje z ene strani izpolnjevanje božje volje in bogovdanost, z druge strani pa ljubezenska služba bližnjemu, vsakemu človeku brez razlike, da, ljubezenska služba božjim načrtom, ki zadevajo končno vse stvarstvo; Kristus je to jasno učil s svojim zgledom in naukom. In isto življenje ga vodi tudi h končnemu cilju s Kristusom.

Takšno je krščansko pojmovanje človeka, na katerem slonijo temeljne poteze krščanskega humanizma.

Načela krščanskega humanizma

Krščanski humanizem postavlja v središče stvarstva človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, ki mu je Kristus pot in resnica in življenje in je zato nedotakljivo svetišče Svetega Duha, iz katerega naj se dviga k Bogu hvalnica vsega stvarstva. Stvari torej morajo služiti človeku za njegov vsestranski razvoj in za dosego njegovega končnega namena, ki je v najtesnejšem združenju z Bogom. Apostol Pavel pravi: »Naj bo Pavel ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22).

Življenje vsakega človeka je zato več vredno, kakor je vredna katera koli stvar na zemlji. Človek ne sme postati niti sam suženj stvari, niti ne sme poskušati sočloveka podcenjevati v tem pogledu ali celo zaslužnjevati. Vsaka zloraba stvari za greh končno vodi v zaslužnjevanje posameznega človeka in človeštva sploh, ker pomeni zanj odtujitev in okrnitev gospostva nad stvarstvom. Vsaka takšna zloraba izroča stvarstvo ničevosti, namesto da bi ga dvigal človek v stanje, ki bi bilo vedno bliže »poveličanju božjih otrok«. Posebno negativna pa je v tem pogledu uporaba stvari in sil v stvarstvu za uničevanje človeškega življenja v najožjem pomenu besede. Stvari morajo biti nasprotno v službi ohranjanja človeškega življenja sploh, in to tako, da bo vsakdo našel v njih sredstva za svoj obstoj in orodje za svoj razvoj, kakor pravi okrožnica papeža Pavla VI. »Populorum progressio« (22). Da, človek se mora kot božji sodelavec truditi za to, da bodo božji načrti s stvarstvom prihajali v njegovem delovanju do izraza.

Človek, ki je postavljen v središče stvarstva, ni vase in v svet zaprti človek. Nasprotno ta človek je človek, ki ga veže vez ljubezni z vsem človeštvom kot z božjimi otroki in brati v Kristusu, kot z »drugimi Kristusi« in istočasno z Bogom, od katerega je vsak trenutek v celoti odvisen, učinek njegove ljubezni, in h kateremu so končno naravnane njegove najgloblje težnje, ne da bi se tega večkrat zavedal. Prav ta njegova transcendentalna usmerjenost, ta njegova vertikalna dimenzija, ki najboljše

utemeljuje tudi njegov odnos ljubezenske službe do sočloveka, je istočasno naravnost pobuda za to, da se z vso požrtvovalnostjo angažira v svetu in dela po svojih močeh za vedno lepši svet pravičnosti in ljubezni.

Transcendentalna usmerjenost je resnična vertikalna dimenzija njegove bitnosti, zato se človek ne odtuji sebi, če jo upošteva, ampak se odtuji sebi, če jo izrečno ali s svojim življenjem zanika. Popolni humanizem torej mora to dimenzijo človeške bitnosti upoštevati in delati tudi za njen razvoj. Človek ne živi samo od kruha, imanenca ni edino torišče njegove eksistence in dejavnosti. Takšno torišče je tudi transcendenca.

Če bi se nekdo še tako trudil za resnično humane odnose med ljudmi in za človekov razvoj, a bi ne priznaval človeku pravice do dejavnosti v smeri transcendence ali bi ga celo pri tem skušal ovirati, bi v resnici bil pristaš »nečloveškega humanizma« ali vsaj zelo okrnjenega humanizma. Isto pa seveda velja enako za tistega, ki bi se umikal zgolj v transcendenco in bi mu prav nič ne bilo mar, kaj se dogaja na zemlji, ali bi celo v tem pogledu tako delal, kakor da bi moralo vse služiti samo njegovi sebičnosti in njegovemu nasilju. Zato ne smemo gledati »nečloveškega humanizma« samo v borbenem ateizmu, ampak tudi v lažnem krščanstvu, ki izdaja svet in življenje na zemlji, naravnost ali z grehi opuščanja.

Vse razumevajoča in požrtvovalna ljubezen v službi človeštva je najvišji zakon krščanskega humanizma. Ta ljubezen vključuje pravičnost, a jo obenem presega, tako da pomeni za ljudi, ki jim je tuja, večkrat naravnost neumnost, ki pa je v najtesnejši zvezi z »norostjo križa«, katero omenja apostol Pavel (prim. 1 Kor 1, 18). In če smo Kristusa postavili kot vzor, če smo ga imenovali pot, resnico in življenje krščanskega humanizma, potem je razumljivo, da je Kristus tako poudarjal to ljubezen in jo dokazoval s svojim življenjem in delom. Ljubezen je »nova zapoved« za »novega človeka«, za kristjana, za »drugega Kristusa«.

Ker je Kristus ali Bog po Kristusu cilj in zadnja utemeljitev krščanskega humanizma v teoretičnem in praktičnem pogledu, tudi kolikor upoštevamo samo delo in skrb za tostranski razvoj človeka, kaj šele če upoštevamo celotno človekovo eksistenco, je razumljivo, da ta humanizem ne more biti na zemlji nikdar dokončno uresničen, ampak je zanj značilno, da je odprt v popolno stanje novega neba in nove zemlje, v stanje poveličanja vsega stvarstva, v stanje nebeške blaženosti.

Iz tega spoznanja sledi najprej, da je vsaka dosežena stopnja krščanskega humanizma končno nekaj relativnega, ne pa absolutnega in dokončnega. Krščanski humanizem se mora vedno izpopolnjevati ne pa stagnirati in petrificirati. Za krščanstvo sploh je značilen njegov romarski značaj.

Drugič pa sledi iz omenjenega spoznanja, da mora krščanski humanizem resno vzeti vsak humanizem in ceniti njegove vrednote, pa čeprav gre za še tako močno okrnjeni humanizem. Kolikor je namreč v katerem koli humanizmu resnične človečnosti, toliko je na pravi poti k popolnejšemu humanizmu, kakor smo tudi mi na potu k absolutno popolnemu humanizmu, ko bo Bog vse v vsem. Krščanski humanizem samo transcendirira oziroma bi moral transcendirati vsak resnični humanizem, zato pa je tudi sposoben integrirati vase vsak resnični humanizem.

Končno moramo priznati v skladu z istim spoznanjem, da more tudi krščanski humanizem zaiti s prave poti in postati v nekem pogledu kdaj nečloveški. Kolikor je dejansko postal kdaj takšen, o tem priča zgodovina krščanstva in to moramo kristjani tudi iskreno priznati. Za napredek humanizma je to neogibno potrebno, ker je takšno priznanje važno tako za poglobljanje krščanskega humanizma kakor za dialog z različnimi drugimi humanizmi našega časa.

Ker je Bog po Kristusu tudi poroštvo krščanskega humanizma, zato je krščanski humanizem prežet s stvarnim optimizmom, to se pravi, da sicer priznava možnost velikih neuspehov in odklonov, kar zadeva uresničevanje humanističnih načel, posebej načel res krščanskega humanizma, da pa je tudi prepričan, da bo nekoč tak humanizem v vsej polnosti uresničen v stanju eshatoloških stvarnosti. Po Kristusu se zanesljivo bližamo temu stanju in uresničujemo pravi humanizem, po njem smo deležni zmage nad vsako nečlovečnostjo in odtujitvijo. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. 1 Kor 10, 11) in prenovitev [renovatio] sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena« (48, 3).

Vsa ta načela krščanskega humanizma so ontološko utemeljena v človeški naravi, v katero je globoko vtisnjena bogopodobnost, naravnost k Bogu in k sočloveku, da, k stvarstvu sploh po Kristusu, prvorojencu in odrešeniku vsega stvarstva, v katerem ima svoj obstoj. Človek, ki jih uresničuje, je tako zvest sebi in Bogu, posvečuje sebe in svet.

Sklepna misel

Ko smo si nekoliko ogledali bistvene poteze krščanskega humanizma, moramo sedaj reči, da je tako imenovani krščanski humanizem bolj horizont vsakega resničnega humanizma kakor pa določena konkretna oblika humanizma. Krščanstvo je namreč vera absolutne prihodnosti in zato je zanj vsaka konkretna oblika humanizma relativna, čeprav je obenem resnično na potu k tej absolutni prihodnosti, ki pomeni popolno uresničenje božjega kraljestva, ko bo človek kot posameznik, kot član človeške skupnosti in obenem povezan z ostalim stvarstvom dosegel tisto podobo, ki bo popolnoma ustrezala božji zamisli in katere vzor je poveljani Kristus.

Vsekakor pa lahko ta ali ona oblika humanizma bolj ustreza tej božji zamisli oziroma bolj odraža njeno vsebino in je zato bolj krščanska kakor druga. A krščanska katekschen ne more biti nobena konkretna oblika humanizma, pač pa je vsaka oblika resničnega humanizma na neki način krščanska, in to v tisti smeri, v kateri je v njej realizirano krščansko gledanje na človeka in v kateri je resnično naravnana v absolutno prihodnost. To pa more veljati celo za ateistične oblike humanizma, ki so toliko pač »implicitne« krščanske. Končno gre namreč za realizacijo resnične ljubezni do človeka, ki pa je delež pri ljubezni, s katero se Bog sklanja k človeku po Kristusu, in je pričevanje zanjo.

Istočasno je končno razumljivo, da more samo tista oblika humanizma, ki je odprta za človekovo imanenco na osnovi naravnave v transcendenco, kakor je to utemeljeno v krščanstvu, združevati v sebi vsa resnična prizadevanja za počlovečenje, poplemenitenje in razvoj človeštva, ker takšna oblika humanizma dejansko vse druge oblike vsaj teoretično transcendira in jim obenem priznava njihovo vrednost. Čim bolj je torej neka oblika humanizma res krščanska, tem bolj je sposobna za dialog z drugimi oblikami humanizma in tem manj je ovira za delovanje vsakega resničnega humanizma, pa čeprav se ta omejuje samo na človekovo imanenco. Krščanstvo namreč odpira človeštvu nova obzorja, ne da bi izgubljalo smisel za »stara« obzorja v mejah imanence.

»Domači« dialog božjega ljudstva

PRISPEVEK K TEOLOGIJI DIALOGA ZNOTRAJ CERKVE

Štefan Steiner

DIALOGUS »DOMESTICUS« POPULI DEI

Summarium: Concilium Vaticanum II docet dialogum »domesticum«, id est dialogum inter membra Ecclesiae condicionem necessariam dialogi Ecclesiae cum mundo esse. Conceptu dialogi explicato auctor in basi Sacrae Scripturae et doctrinae Concilii Vaticani II ante omnia perscrutatur quatenus sint fundamenta theologica dialogi »domestici«. Ea primum in veritate de Corpore Christi mystico, in quo omnia membra Ecclesiae in communionem divinam vivunt et libertatem dignitatemque habent aequalem, invenit. Pro dialogo in Ecclesia pariter testificatur exemplum Christi. Necessitas dialogi in Ecclesia clarissime apparet in mandato ut omnia eiusdem Ecclesiae membra opus Christi salvificum continuare debeant et quidem variis donis Spiritus Sancti, variis ministeriis, et in sic dicto pluralismo spirituali: Coordinatio operis, donorum et ministeriorum, eliminatio pluralismi nocentis postulant dialogum. In fine prioris capituli concluditur: Dialogum inter membra Ecclesiae non simpliciter quoddam postulatum morale sed postulatum ontologicum esse.

In capitulo posteriori natura dialogi »domestici« describitur. Ope Sacrae Scripturae concludendum est: Hic dialogus in Spiritu Sancto principium suum habet, in Iesu Christo autem fine finaliter obiectum suum; hic dialogus magna virtute praeditus esse debet, quin etiam impregnatus omnibus principalibus virtutibus, fide, spe, caritate, sapientia, fortitudine, iustitia, temperantia, humilitate, veracitate.

Deductiones maioris momenti pro praxi: In Ecclesia exigitur dialogus horizontalis et verticalis; structura hierarchica non potest esse obstaculum dialogi, si ista in ministerium Ecclesiae faciendum data est; institutiones multae examinandae sunt, an ad dialogum faciendum capaces sint; dialogus salvificus uti quaedam activitas religiosa considerari deberet; dialogus virtuosus tam toti Ecclesiae quam singulis membris fructus primordiales affert, exempli gratia: Apostolatam dynamicum et accomodatam; verae libertatis et dignitatis filiorum Dei augmentum; fraternitatem magis sinceram. Educatio ad dialogum virtuosum in catechesi, praedicatione ecc. promovenda est; tractatio de dialogo in theologia scholastica introducenda est; hierarchia speciatim dialogum verticalem et horizontalem promovere et pro dialogo advigilare debet.

Viri in literatura

1. Konstitucije, odloki in izjave 2. vaticanskega cerkvenega zbora:
Konstitucija o sv. bogoslužju (kratica — B);
Dogmatična konstitucija o Cerkvi (C);
Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (CS);
Odlok o ekumenizmu (E);
Odlok o pastirski službi škofov (Š);
Odlok o obnovi redovniškega življenja (R);
Odlok o duhovniški vzgoji (DV);

- Odlok o laiškem apostolatu (LA);
 Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (M);
 Odlok o službi in življenju duhovnikov (D);
 Izjava o krščanski vzgoji (KV);
 Izjava o verski svobodi (VS).
2. Papež Pavel VI., okr. »Ecclesiam suam«.
 3. Buber M., *Il principio dialogico*, Milano 1959.
 4. Congar Y. M.-J., *Chrétiens en dialogue*, Paris (Unam Sanctam) 1964.
 5. Dialogo (El) segun la mente de Pablo VI, Ed. Instituto social Leon XIII, Madrid 1965.
 6. Dondeyne A., *La foi écoute le monde*, Paris (Ed. Universitaires) 1964.
 7. Fagone V., Dialogo e persona, v: *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) 129—142.
 8. Fagone V., Dialogo e testimonianza, v: *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) 215—228.
 9. Fagone V., I presupposti filosofici del dialogo, v: *La Civiltà Cattolica* 115 (1964) 317—329.
 10. Fries H., *Le dialogue entre les Chrétiens*, Paris (S. Paul) 1963.
 11. Gozzini M., I rapporti fra i laici e gerarchia, v: *La Chiesa del Vaticano II*, studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica, 'Lumen gentium', Firenze (Vallecchi) 1965, 1012—1030.
 12. Grmič V., Teologija dialoga Cerkve s svetom, v: *Bogoslovni vestnik* 25 (1965) 193—230.
 13. Häring B., *Das Gesetz Christi?*, Freiburg im B. (Wewel) 1963.
 14. *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart*, zv. II/1—2, Freiburg (Herder) 1966.
 15. Löhrer M., La gerarchia al servizio del popolo cristiano, v: *La Chiesa del Vaticano II*, studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica, 'Lumen Gentium', Firenze (Vallecchi) 1965, 699—712.
 16. Quadri S., La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, v: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, commenti alla Costituzione pastorale, 'Gaudium et spes', Torino (Elle di ci) 1966, 633—672.
 17. Rahner K., Vom Dialog in der Kirche, v: *Stimmen der Zeit* 179 (1967) 81—95.
 18. Rahner K., Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, v: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 45—58.
 19. Rétif L., *Vivre, c'est dialoguer*, Paris 1964.
 20. Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, München (Hüber) 1962.
 21. Sigmond R., La promozione della pace e la comunità dei popoli, v: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, commenti alla Costituzione pastorale, 'Gaudium et spes', Torino (Elle di ci) 1966, 1055—1122.
 22. Truhlar K. V., *Pokoncilski katoliški etos*, Celje (Mohorjeva družba) 1967.

UVOD

1. Namen in perspektiva

Drugi vatikanski cerkveni zbor usmerja Cerkev »zaradi njenega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangeljskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi«, k »iskrenemu dialogu«. ¹ Napotek k »odrešitvenemu dialogu« je sprejela Cerkev tudi od papeža Pavla VI. v njegovi prvi okrožnici. ²

¹ CS 92, 1.

² Prim., »Ecclesiam suam«, n. d., št. 74—79.

Uspešen dialog z ljudmi zunaj katoliške Cerkve pa »zahteva, da zlasti v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki«,³ zahteva »domači dialog«.⁴

Dandanes katoliški teologi mnogo pišejo o dialogu katoliške Cerkve z ločenimi brati, z neverniki, z vsemi ljudmi dobre volje. Skoraj nič pa ne razpravljajo o »domačem dialogu«, ki je nujen pogoj dialoga s svetom. In še tisto malo, kar so napisali, je večinoma dispozitivnega in ne strogo teološkega značaja.

Naša razprava bi rada bila skromen poizkus teologije dialoga v Cerkvi sami, majhen prispevek k tej teologiji. Zato menimo, da je treba najprej pokazati na dejstva, ki zahtevajo dialog med udi Cerkve, potem pa obravnavati samo naravo tega dialoga. Razprava bo torej imela dva dela. V prvem bomo govorili o temeljih dialoga med udi Cerkve, v drugem pa o njegovem počelu, predmetu in moralnih pogojih. Na koncu vsakega poglavja pa bomo napravili na podlagi predhodnih ugotovitev nekatere potrebnejše aplikacije na praktično življenje Cerkve.

Preden začnemo obravnavati sam predmet, bo koristno, če nekoliko pojasnimo pojem dialoga, to je pojem splošnega dialoga, tistega, ki velja za vse ljudi. Razlaga je toliko bolj potrebna, ker pojem dialoga, posebno če se nanaša na versko ali svetovncnazorsko področje, ni ravno jasen. Mnogi ga enostavno enačijo s pojmom razgovora.

2. Pojem dialoga

Moderne filozofije, posebno personalizem, pojmujejo dialog kot manifestacijo zavesti o nekem vzajemnem predmetu in izraz človeka, svobodne in odgovorne osebe.⁵

Znani krščanski filozof dialoga M. Buber pravi, da človek z dialogom »gradi sam sebe v sogovorniku«, kar ni le psihološki in gnozeološki, ampak v prvi vrsti ontološki proces. Kdor hoče resnično dialogizirati, mora upoštevati sobesednika v vsej njegovi bitnosti, tudi v njegovih posebnih značilnostih, in mora namensko razvijati neki medsebojni predmet. Buber zato trdi, da je dialog najodličnejša komunikacija med osebami, je odnos »jaz—ti«, je bistvena osebna soudeležba dialogizirajočih oseb.⁶

A. Dondeyne takole opisuje dialog: »Pravi dialog obstaja samo v primeru, ko se potrudim, da se živim v mišljenje in čutenje sobesednika ter sem pripravljen, da se od njega kaj naučim in mu tudi sam kaj nudim. Dialog se rodi iz želje po medsebojnem poslušanju in s tem po medsebojni obogatitvi. Kdor posluša, priznava, da se mora še marsikaj naučiti, da se mora bližnjemu odpreti in mu dovoliti vstop v sebe. To pa dalje pomeni,

³ CS 92, 2; prim. prav tam 3, 2.

⁴ ‚Ecclesiam suam‘, n. d., št. 117.

⁵ Prim. Uvod k ‚Ecclesiam suam‘ v izdaji založbe Paoline, Roma 1965.

⁶ Buber, n. d., 30 sl.

da človek prelomi z zaljubljenostjo v samega sebe, ki se bohota v slehernem izmed nas in nas nagiba, da se zapremo vase, v napačno samozadovoljnost ob lastnih sposobnostih.«⁷ Brez poslušanja in sprejemanja torej ni resničnega dialoga, kakor ga ni brez govorjenja in dajanja. Dialog nujno zahteva medsebojno osebno komunikacijo.

Po jezuitu V. Fagoneju bi bil dialog »osebno srečanje dveh ali več ljudi z namenom, da skupaj iščejo resnico. To srečanje in iskanje povzroči posebno duhovno dinamično strukturo, ki se snuje na tesnih osebnih odnosih.«⁸ To »iskanje je usmerjeno k najdbi neke skupne dobrine, čeprav samo prihaja z različnih stališč. Ravno zavest o omejenosti naših spoznanj nas napravi strpne do mišljenja drugih in pripravljene, da se obogatimo v medsebojnem srečanju izkušenj, v katerem se pristranska stališča popravljajo in dopolnjujejo.«⁹ Kolikor je dialog medsebojni odnos, »je tudi ustrezen način, ki vodi do pristne komunikacije.«¹⁰ Dialog zahteva iskreno osebno srečanje, v katerem vlada medsebojno spoštovanje in iskanje sporazuma, prav tako pa zvestoba resnici.«¹¹

Papež Pavel VI. meni, da je »gonilna sila dialoga ljubezen, ki teži, da se bližnjemu daruje na zunaj« v obliki »besede, oznanila, razgovora«,¹² dialog »je umetnost duhovne komunikacije«.¹³

Dialog torej ni samo neki navadni razgovor, ni le neka dialektika logičnega razpravljanja o kaki reči, ki zanima eno in drugo stran sodelujočih (kakor menijo racionalisti), ni le soočenje prakse s prakso z namenom, da se najdejo smernice za konkretno dejavnost (kakor mislijo marksisti).

Če bi prej navedene opise dialoga hoteli nekako sintetizirati, bi rekli: dialog je osebna komunikacija ali medsebojna obdarujevanje, ki se izvrši v obliki razgovora med 'jaz' in 'ti' (med 'mi' in 'vi') pod nagibom ljubezni do sebe (ker se hočemo s spoznanji sogovornika obogatiti), do bližnjega (ker ga hočemo s svojimi spoznanji obogatiti) in do resnice (ker jo hočemo najti čim popolneje in ji ostati vedno zvesti). ko sobesedniki priznajo drug drugemu polno človeško dostojanstvo, svobodo in pravico do osebnih razlik ter namenoma rešujejo neko medsebojno zadevo, da bi prišli do skupne dobrine.

Dialog je za človeško življenje nujnost. Človeška oseba po svoji naravi teži, da se izraža, da od svojega posreduje drugim. Prav tako pa človeška oseba sama sebi ne zadostuje, hoče se spopolnjevati z darom ljubezni druge osebe. Dialog pa je potreben tudi zaradi problematike resnice. Resnica je razposejana vsepovsod, mnogokrat je težko oprijemljiva in razdrobljena, pogosto jo ljudje različno pojmujejo, drugič jo preveč subjektivizirajo,

⁷ N. d., 13.

⁸ Dialogo e persona, n. d., 143.

⁹ I presupposti . . . , n. d., 319.

¹⁰ Dialogo e testimonianza, n. d., 226.

¹¹ Prav tam, 215.

¹² Ecclesiam suam, n. d., št. 66—67.

¹³ Prav tam, št. 84.

nikdar pa je v zemeljskem življenju ne morejo osvojiti popolnoma, čeprav jo vedno iščejo in vedno hočejo kot popolno. Zaradi tega nastajajo v življenju posameznika in družbe neprestano problemi, ki jih eno samo človeško bitje ne more rešiti. S socializacijo in pluralizacijo življenja ti problemi še naraščajo. Kako človek po svoji naravi, tudi po krščanski naravi teži po dialogu, ki naj mu pomaga, da se obogati z resnico, nam lepo pove apostol Pavel: »Bog... mi je priča, kako... v svojih molitvah vedno prosim, da bi se mi vendar že kako posrečilo po volji božji k vam priti. Želim vas namreč videti, da bi vam podelil kak duhovni dar, da se utrdite, to je, da nam bo med vami v medsebojno tolažbo skupna vera, vaša in moja... Grkom in barbarom, modrim in neukim sem dolžnik« (Rimlj 1, 9—14).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči: »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega nastanka.«¹⁴ Če je človek po svoji naravi povabljen k dialogu z Bogom, mora biti povabljen tudi k dialogu s sočlovekom — po logiki apostola Janeza: »Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, kako more ljubiti Boga, ki ga ni videl?« (1 Jan 4, 20).

Kristjani so torej usmerjeni k dialogu med seboj že po svoji naravi, kot ljudje.

I. TEOLOŠKI TEMELJI DIALOGA V CERKVI

Ali more v strogo hierarhično urejeni družbi, kakršna je katoliška Cerkev, obstajati resničen dialog, kakor smo ga opisali v uvodu? Ali pa je zaradi nadnaravnega značaja Cerkve ravno v njej večja možnost za dialog kakor v drugih družbah? Ali zaradi tega značaja in poslanstva Cerkve lahko govorimo celo o nujnosti dialoga v Cerkvi? Da bo mogoče na postavljena vprašanja odgovoriti, bo treba najprej razmišljati o najgloblji naravi članov Cerkve, ki bi naj imeli med seboj dialog. Prav tako nam more pomagati pri odgovoru resnica o poslanstvu Cerkve in morebiten zgled njenega ustanovitelja Kristusa.

1. Člani Cerkve so Kristusovi udje

Resnica o vraščenosti članov Cerkve v Kristusovo telo priča, da obstaja med njimi najtesnejša življenjska povezanost, ‚communio‘, ki jo povzroča v njih Kristusovo božje življenje (a). Iz te resnice sledi, da so vsi člani Cerkve deležni Kristusovega dostojanstva in da vlada med njimi osnovna enakost (b) ter da vsi uživajo Kristusovo svobodo (c).

a) Člani Cerkve so povezani z božjim življenjem

Med člani Cerkve obstajajo najbolj življenjske in intimne vezi, zakaj združeni so v Kristusu, ki je njihovo življenje (prim. Jan 14, 5). Kako radikalna je njihova življenjska povezava, pojasnjuje Kristusova primera o trti in mladikah (Jan 15, 5) in Pavlova o enem telesu, ki ima mnogo

¹⁴ CS 19, 1.

udov: »Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu namreč smo bili vsi krščeni v eno telo, naj bodo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni« (1 Kor 12, 12—13). Vsi krščeni so oblekli »novega človeka«, in med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ne divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 10—11), v vseh »se razliva Kristusovo življenje«. ¹⁵ Kristusovo telo je Cerkev (Kol 1, 24).

Zaradi vraččenja v Kristusa »je nad vsemi in po vseh deluje in v vseh« udih Cerkev »en Bog in Oče vseh« (Ef 4, 6), vsi so »bili napolnjeni z enim Duhom« (1 Kor 12, 13), vsem je glava Kristus (Ef 4, 15), »iz katere se vse telo po členkih in sklepkih zлага in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19). Vsi člani Cerkev so zato »bratje«, kakor jih tolikokrat imenuje apostol Pavel v svojih pismih, vsi »sestavljajo eno Kristusovo družino«, kakor pravi sv. Avguštín. ¹⁶

Med člani Cerkev je torej bitno, življenjsko občestvo, ki ga povzročajo tri božje osebe. Med njimi torej obstaja osnovni pogoj za dialog. »Dialog je vedno mogoč, ko obstajajo skupne ideje, izpovedovanje skupnih vrednot, skupno upanje in občestvo življenja, ki se hrani iz istega vira. Čim močnejše je občestvo med ljudmi, tem intenzivnejši in vzvišenejši more biti dialog. Torej je naravno, da je dialog nujen predvsem v okviru Cerkev, med božjim ljudstvom, ki je povezano z najtesnejšimi vezmi... Dialog je nujen izraz občestvenega življenja, ki ga posamezniki med seboj živijo in poglobljajo.« ¹⁷

Občestveno življenje kristjanov, ki ga povzročajo tri božje osebe, nam tudi priča, da se morajo v njem odražati odnosi med istimi božjimi osebami. Med božjimi osebami pa obstajajo, kakor nas uči nauk o presveti Trojici, posebljeni odnosi. Božje osebe so neprestano odprte druga drugi, se druga drugi dajejo in se druga od druge sprejemajo. Med njimi je večer dialog. Božji elementi, ki so v članih Cerkev, torej morajo te člane spodbujati k istemu delovanju, k dialogu, ki je izraz, podoba dialoga med tremi božjimi osebami, nadaljevanje tega dialoga na človeški ravni (prim. 1 Jan 1, 1—3).

Člani Cerkev so torej zmožni dialoga, zmožni še bolj kakor drugi ljudje, saj jih k dialogu močno nagiba njihova krščanska narava. V tem smislu moremo trditi, da »se nahaja dialog na izvoru Cerkev in spremlja vsak njen korak. Cerkev se rodi iz odgovora na povabilo ljubezni Očeta in Sina in Svetega Duha: je dialog podaritve in obogatitve.« ¹⁸ »Živeti kot božji otrok, pomeni: dialogizirati.« ¹⁹

b) Dostojanstvo in osnovna enakost članov Cerkev

Bistveno in najvišje dostojanstvo udov Cerkev je v njihovem nadnaravnem izvoru. V moči Kristusovega odrešenja so »se rodili iz Boga«

¹⁵ C 7, 2.

¹⁶ Tract. in Joan 11, 4 (PL 35, 1467).

¹⁷ Sigmond, La promozione..., n. d., 1121.

¹⁸ Quadri S., La missione..., n. d., 640.

¹⁹ Rétif, vivre..., n. d., 9.

(Jan 1, 13). Sveti Pavel uči: »Vsi ste po veri božji otroci v Kristusu Jezusu; kateri ste namreč v Kristusa krščeni, ste Kristusa oblekli. Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 26—28). Apostol je tako prevzet od vzvišenega dostojanstva kristjanov in njihove enakosti med seboj, da v nadaljevanju trdi s poudarkom: »Ker pa ste sinovi, je Bog poslal Duha svojega Sina v naša srca, ki kliče: Aba, Oče! Zato nisi več suženj, ampak sin; ako pa sin, tudi dedič po Bogu« (Gal 4, 5—7; prim. Rimlj 8, 14—17; 1 Jan 3, 1—9).

Bistvo dostojanstva kristjanov je potem v dejstvu, da so »Kristusovo telo in posamez udje« (1 Kor 12, 27). Značilno je, da Pavel po tej trditvi našteva razne službe, npr. službo apostolov, prerokov, učiteljev, in takoj nato uči: »Hrepenite pa po večjih darovih« (1 Kor 12, 28—31), nakar začne slavospev o ljubezni, katera je najvišja odlika v Kristusovem telesu in brez katere vse drugo nič ne koristi (prim. 1 Kor 13, 1—3). Če k temu še pridružimo nauk pisma Efežanom o krščanskem poklicu, o enem Bogu v vseh Kristusovih udih, o medsebojni ljubezni in edinosti poslanstva in delovanja vseh udov v ljubezni (prim. 4, 1—16), se jasno vidi, da so vse službe, pa naj gre celo za službo apostolov in evangelistov, zaradi služenja vsemu Kristusovemu telesu in posameznim udom. Bistveno dostojanstvo članov Cerkve zato ni v tem, da je kdo na visokem položaju, ampak v tem, da tvori »eno telo v Kristusu« (Rimlj 12, 5). Zato pa sv. Pavel zapoveduje kristjanom: »V spoštovanju drug drugemu pruvjte!« (Rimlj 12, 10).

Sv. Peter izraža bistveno dostojanstvo kristjanov takole: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, . . . božje ljudstvo« (1 Pet 9—10). Vsi kristjani so »prejeli isto dragoceno vero« kakor apostoli (2 Pet 1, 1).

Ko 2. vatikanski cerkveni zbor premisli nauk sv. pisma o božjem otroštvu udov Cerkve, o njihovem včlenjenju v Kristusovo telo in o božjem ljudstvu ter kraljevskem duhovstvu, trdi brez omahovanja: »Skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikake nenakosti . . . Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti . . . Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi nudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu: kajti ravno različnost darov, služb in del zbira božje otroke v enoto, ker ,vse to dela eden in isti Duh' (1 Kor 12, 11)«. ²⁰

Enakost udov Cerkve z ozirom na dostojanstvo in na dejavnost na eni in medsebojno služenje na drugi strani je nov pogoj za dialog v Cerkvi

²⁰ C 32, 2—3.

in nov dokaz, da dialog v Cerkvi mora obstajati. Prvi sestavljalec osnutka za konstitucijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora »Cerkev v sedanjem svetu, R. Sigmond, pravi: »Ko je v Cerkvi enako dostojanstvo vseh vernikov, ki sestavljajo božje ljudstvo, dejansko priznано, so narejeni temelji za dialog, čeprav še vedno gre posebno spoštovanje tistim, ki so na poseben način posvečeni Bogu... Resničen dialog nikoli ne more škodovati avtoriteti, ker se izvršuje na drugi ravni kot pokorščina. Dialog se nanaša na dobrine, ki so skupne vsem udom, ki so skupna dediščina vsega božjega ljudstva.«²¹

c) Svoboda kristjanov v Kristusu

Za resničen dialog je potrebno, da so sodelujoče osebe svobodne. Ali obstaja v Cerkvi kot Kristusovem telesu svoboda, ki je bistveno enaka za vse ude?

Kristjani imajo v Kristusu svobodo (Gal 2, 4). To svobodo morajo kristjani živeti (prim. Gal 5, 1). Kristusova resnica kristjane osvobaja (prim. Jan 8, 31—32), za voditeljico svojega življenja imajo »popolno postavbo svobode« (prim. Jak 1, 24), to je postavbo milosti, ki jih dela svobodne za vse dobro in oprošča postavbe greha in strahu (prim. Rimlj 8, 2). V iskrenem iskanju resnice in v bratski ljubezni so udje Cerkve toliko svobodni, da morejo in morajo odkrito povedati, kaj mislijo, kateri koli avtoriteti, čeprav je njeno mišljenje nasprotno. To nam dokazuje s svojim zgledom sv. Pavel, ki se je poglavarju Cerkve, Kefu zaradi evangeljske resnice »v obraz ustavil« (prim. Gal 2, 11—14).

Svoboda udov Cerkve pozna samo eno mejo, greh, in samo eno zapoved, ljubezen: »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo. Zakaj vsa postava se dopolnjuje v eni besedi, namreč: ‚Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe‘« (Gal 5, 13—14; prim. 1 Pet 2, 16—17). Sv. Avguštin je to dejstvo klasično izrazil: »Ama, et quod vis fac!«²² Drugi vatikanski cerkveni zbor pa trdi, da je božje ljudstvo »odlikovano z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, ko v njihovih srcih prebiva Sveti Duh kakor v templju«.²³

Svobodni, ki jo imajo kristjani kot nadnaravni (po milosti dvignjeni) ljudje, se pridružuje svoboda, ki jo imajo kot naravni (zgolj naravno gledani) ljudje. Omenjeni cerkveni zbor izjavlja, »da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznika kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katere koli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da ne bi — znotraj zahtevanih mej — ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi. Razen tega izjavlja, da pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodete božje besede in iz samega razuma.«²⁴

²¹ La promozione..., n. d., 1121.

²² In Ep. Joannis ad Parth., tract. 7, 8 (Pl 35, 2033).

²³ C 9, 2.

²⁴ VS 2, 1.

Drugi vatikanski cerkveni zbor izrecno uči, da mora biti človek svoboden, ko z dialogom išče resnico: »Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem..., z medsebojnim občevanjem in dialogom.«²⁵

Na podlagi povedanega moramo zaključiti, da zaradi nadnaravnega življenja kristjanov in razodete resnice obstaja v Cerkvi večja svoboda za dialog kakor zunaj nje. Dialog ima za smoter vedno neko vrednoto. Prav zaradi vrednot pa Kristus osvobaja kristjane s svojim življenjem in s svojim naukom. Drugo vprašanje je seveda, koliko kristjani svojo veliko svobodo uporabljajo za dialog in kako jo uporabljajo. Po našem mnenju so jo v t. i. konstantinski dobi Cerkve včasih premalo uporabljali in mogli uporabljati — zaradi enostranskega ločevanja Cerkve v »poslušajočo« in »učecho« oz. zaradi pretiranega poudarjanja hierarhične strukture in premajhnega upoštevanja strukture bratstva v Cerkvi.

2. Kristusov zgled

Resnica o vključenju članov Cerkve v Kristusovo telo nas vodi do naslednjega temelja za dialog med istimi člani. Izrazimo to dejstvo z naukom sv. Janeza: »Kdor pravi, da v njem (Kristusu) ostane, mora tudi sam tako živeti, kakor je on živel« (1 Jan 2, 6). Kristjani torej morajo posnemati zgled svoje Glave — Kristusa. Kristus sam jih k temu kliče: »Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali, kakor sem vam jaz storil« (Jan 13, 15). Ali je dal Kristus tudi zgled za dialog? Poizkusimo to dognati s preučevanjem njegovega odrešilnega dela (a) in njegovih odnosov v času zgodovinskega življenja s sodobniki (b).

a) Zgled z odrešilnim delom

V okrožnici »Ecclesiam saum« pravi papež Pavel VI., da »nadnaravni izvor dialoga« najdemo v božjem odrešilnem delu: »Razodetje, to je nadnaravni odnos, ki ga je začel sam Bog, da bi prenovil človeštvo, moremo nazvati dialog, v katerem se božja Beseda izraža v učlovečenju oz. v evangeliju... Prav s pomočjo tega Kristusovega dialoga z ljudmi nam Bog dopušča, da kaj razumemo o njem...; in izjavlja, da hoče biti spoznan kot ljubezen... Zaradi razodetja je dialog poln in zaupen: otrok je k njemu poklican, mistik se v njem izčrpava.«²⁶

Da bi se ljudem približal, da bi imel z njimi čim tesnejše življenjske odnose, da bi mogel z njimi imeti odrešilni dialog v človeški obliki, Kristus, »dasi je bil v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek. Ponižal se je in bil pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2, 6—8). Iz svojega odrešilnega dela, ki je doseglo vrhunec s trpljenjem in smrtjo na križu ter hkrati z vstajenjem, Kristus ni izključil

²⁵ Prav tam 3, 2.

²⁶ N. d., št. 72.

nikogar: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32). Njegov odrešilni dialog je resnično oseben, saj v njem daje sam sebe kot »pot, resnico in življenje« (Jan 14, 6). Kristus pušča v tem dialogu vsakogar svobodnega: »V svojo lastnino je prišel in njegovi ga niso sprejeli. Vsem pa, kateri so ga sprejeli, je dal pravico, da postanejo otroci božji« (Jan 1, 11—12).

b) Zgled z odnosi v zemeljskem življenju

V svojem zgodovinskem življenju je Kristus imel s sodobniki zgleden dialog, posebno s svojimi učenci. Njegovi razgovori z učenci so posebno značilen vzor za dialog med kristjani, saj so le-oni bili z njim v tesnejših življenjskih odnosih. Navesti moremo le nekaj zgledov tega dialoga.

Kristus je svoj dialog z učenci napolnil z neizmerno ljubeznijo, npr. onega z Judom Iškarijotom: »Prijatelj, stori, za kar si prišel« (Mt 26, 50), ali onega ob priložnosti umivanja nog (prim. Jan 13, 1—11). Kljub svoji božji naravi je dialogiziral z apostoli kot prijatelj: »Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jan 15, 15).

Dialog med Kristusom in učenci se je razvijal v popolni svobodi, v priznanju človeškega dostojanstva, rahločutno, npr. dialog po Jezusovem govoru o nebeškem kruhu, o čemer posebno pričajo Jezusove besede: »Ali hočete oditi tudi vi?« (prim. Jan 6, 66—69). Njihov dialog je bil spontan in odkrit, npr. ko je Gospod rekel: »In kam grem, veste in za pot veste,« mu je Tomaž odgovoril: »Gospod, ne vemo, kam greš; in kako bi mogli vedeti za pot?« (prim. vse 14. pogl. Janezovega evangelija do 12. vrste).

Jezusovi dialogi z drugimi ljudmi nam kažejo, kako mora biti kristjan pripravljen na dialog z vsakim človekom dobre volje (prim. Jan 3, 1—21: dialog z Nikodemom), kako mora spoštovati dostojanstvo in svobodo sogovornika (Lk 18, 18—23: dialog z bogatim mladeničem), kako mora biti v dialogu življenju blizu in kako mora z njim skrbeti za zveličanje bližnjega (Lk 19, 1—10: dialog s Zahejem), kako je treba v dialogu čuvati lastno dostojanstvo in resnico (Jan 18, 22—23: dialog s služabnikom velikega duhovnika Ane; Jan 18, 33—38: dialog s Pilatom), kako je treba znati v dialogu tudi poslušati (Lk 2, 42—47: dvanajstletni Jezus v templju) in biti milosrčen (Lk 23, 42—43: dialog z desnim razbojnikom), končno pa, kako je treba biti za dialog odprt in v njem dajati od svojega notranjega bogastva: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28).

Kako primerno je torej naročilo 2. vatikanskega cerkvenega zbora kristjanom: »Kakor je Kristus preiskoval srca ljudi in jih s pravim človeškim razgovorom pripeljal k božji luči, tako naj tudi njegovi učenci, globoko prevzeti od Kristusovega Duha, spoznavajo ljudi, med katerimi živijo; z njimi naj se pogovarjajo, da jih bo iskren in potrpežljiv dialog poučil o zakladih, ki jih je darežljivi Bog razdelil med narode.«²⁷ Tudi za

²⁷ M 11, 2.

dialog, ki ga naj ima božje ljudstvo med seboj, za nujnost in za način tega dialoga, velja Kristusovo naročilo: »Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen« (Mt 11, 29).

3. Poslanstvo Cerkve

Kristus je ustanovil Cerkev zato, da bi po njej nadaljeval svoje odrešilno delo. Zaradi svojega vraščenja v Kristusovo Cerkev so vsi kristjani deležni Kristusovega poslanstva, vsi morajo nadaljevati njegovo odrešilno delo (a). Vsi člani Cerkve dobivajo za to delo različne darove in izvršujejo različne službe. Zaradi koordinacije teh darov in služb in njihovega učinkovitega delovanja je potreben v Cerкви dialog (b). Poleg tega pa morajo kristjani nadaljevati odrešilno delo v t. i. duhovnem pluralizmu, ki obstaja v Cerкви sami in zunaj nje. Za odpravo škodljivega pluralizma je nujen dialog (c).

a) Vsi člani Cerkve nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo

Sv. pismo nove zaveze in 2. vatikanski cerkveni zbor vztrajno učita, da morajo vsi Kristusovi udje nadaljevati njegovo odrešilno delo. Kristus je svoje učence imenoval »sol zemlje« in »luč sveta«. Poslal jih je v svet, da nadaljujejo njegovo poslanstvo: »Pojdite torej in učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19—20). Od Kristusa so učenci prejeli Svetega Duha, da bi mogli biti Kristusove priče povsod in do konca sveta (prim. Apd 1, 8).

Posebno sv. Pavel naglaša, da ima vsak ud Cerkve pravico in dolžnost, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo: »On (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove... Iz njega prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 4, 11—13.16).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči, da Cerkev vrši odrešilno poslanstvo po vseh svojih udih, npr.: Kristus »je Cerkev napravil za vesoljni zakrament odrešenja«.²⁸ Božje ljudstvo je mesijansko ljudstvo, ki ga je Kristus »ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in On si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu«.²⁹ Vsak kristjan je poklican k apostolatu že po sami krščanski naravi: »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen (= v božjo slavo in zveličanje vseh ljudi). Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu.

²⁸ C 48, 2.

²⁹ Prav tam 9, 2.

Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev.«³⁰ Ta koncilski nauk ima posebno težo zato, ker je podan v odloku o laiškem apostolatu. Glede pravice in dolžnosti, da nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo, »vlada med vsemi (= udi Cerkve) enakost«.³¹ To pomeni, da se nihče ne sme temu delu izmikati in da nikogar ne smejo drugi udje Cerkve pri tem delu pasivizirati.

Kolikor bolj je božje ljudstvo prevzeto od odrešilne dejavnosti, toliko bolj je tudi pripravljeno za dialog med seboj (prim. Apd 2, 41—47). »Dialog znotraj Cerkve predpostavlja jasno zavest o odrešilnem poslanstvu Cerkve, vseh njenih udov; iz te zavesti izhaja duh občestvenosti in služenja v doktrinalnem in operativnem raziskovanju.«³²

b) Različni darovi in službe

Kakor smo slišali, trdi sv. Pavel, da udje Kristusovega telesa gradijo to telo vsak tako, kakor je komu primerno (Ef 4, 16). Drugi vatikanski cerkveni zbor pa za sv. Pavlom uči, da Cerkev deluje po svojih udih »na različne načine«.³³ Gre torej za isto odrešilno delo in različno dejavnost različnih udov.

Udje Cerkve dobivajo za izvrševanje svojega poslanstva od Svetega Duha različne darove: »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh... Slehernemu pa se razodetje Duha daje v korist (= vse Cerkve). Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti..., drugemu vera..., drugemu čudežna dela, drugemu prerokovanja, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 4—11). Drugi vatikanski cerkveni zbor pa posebno poudarja dolžnost, da se vsi darovi udov Cerkve uporabijo za skupni blagor Cerkve: »Sveti Duh... razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve... Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi najpreprostejše in bolj razširjene, potrebam Cerkve nad vse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem... A sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in ki imajo dolžnost, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo in, kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5, 12 in 19—21).«³⁴

Podobno je treba zaključiti glede različnih služb v Cerkvi. Drugi vatikanski cerkveni zbor razlaga nauk sv. Pavla o službah v Cerkvi (Ef 4, 11—16) takole: Kristus »v svojem telesu, ki je Cerkev, neprestano razdeljuje darove služb, s katerimi v njegovi moči drug drugemu poma-

³⁰ LA 2, 1; prim. C 17; 33, 4; M 55, 1.

³¹ C 32, 3.

³² Quadri, La missione..., n. d., 316.

³³ LA 2, 1.

³⁴ C 12, 2.

gamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava.«³⁵

Vsak član Cerkve je dolžan, da svoje darove in službe uporablja za služenje drugim članom: »Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel... Če kdo izvršuje službo, naj jo z močjo, ki jo daje Bog, da se bo v vsem slavil Bog po Jezusu Kristusu« (1 Pet 4, 10—11). Darovi in službe v Cerkvi so torej dani od Boga po principu komplementarnosti! Da bi se pa ti darovi in službe mogli dopolnjevati, da bi bili koordinirani, da bi z njimi mogli udje Cerkve drug drugemu služiti, skratka da bi mogli z njimi učinkovito nadaljevati Kristusovo odrešilno delo tako v Cerkvi sami kakor zunaj nje, je v dimenzijah zemeljskega življenja potreben dialog. Potreben je toliko bolj, če pomislimo, da imajo vsi udje Kristusovega telesa enako dostojanstvo in da je treba spoštovati svobodo slehernega uda. Če pa zaradi odrešilnega dela obstaja v Cerkvi potreba po dialogu, obstaja tudi dolžnost, da se dialog v Cerkvi vrši, saj je odrešilno delo smoter Cerkve. Za nujen smoter pa je treba uporabljati vsa potrebna sredstva.

Na dialog v Cerkvi se posebno nanaša opomin sv. Pavla: »Duha ne ugašujte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, in kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 19—21). V vsakem kristjanu pa na ta ali oni način deluje Sveti Duh (prim. Rimlj 8, 15—16; 2 Kor 1, 22). Ko M. Gozzini, znani italijanski laiški teolog, razlaga naročilo 2. vatikanskega cerkvenega zbora hierarhiji, naj ne ugaša Duha, ampak naj vse preizkuša in ohrani, kar je dobro, ugotavlja: »To pa se more zgoditi samo s pomočjo dialoga, ki se neprestano razvija med vsemi udi Cerkve. Namen komunitarnih odnosov v Cerkvi zahteva od hierarhije, da je poslušna Duhu. Dialog v Cerkvi je v veliki meri odvisen od te poslušnosti hierarhije Duhu in od sposobnosti, da spozna vetje Duha — čeprav je le-to delno in nejasno — v slehernem verniku.«³⁶

Kar se tiče naravnih sposobnosti, ki jih imajo udje Cerkve, moramo napraviti isti sklep. Tudi te darove morajo ti udje uporabiti za dobro (prim. Mt 5, 14—30: prilika o talentih), končno za odrešilno delo Cerkve. Mnogo morejo k temu delu prispevati npr. razni intelektualni ali volitivni darovi, materialna sredstva, razne ustanove, npr. družina. Za njihovo uspešno delovanje v korist odreševanja pa je potreben dialog.

c) Pluralizem

»Pod t. i. duhovnim pluralizmom razumemo vsoto različnih skušenj, spoznanj, nagibov in možnosti na vseh področjih človeškega bitja.«³⁷ Duhovni pluralizem stori, da ljudje različno gledajo na iste reči in zato tudi hočejo iste dobrine na različen način uresničiti.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je priznal pluralizem in njegovo legitimnost v Cerkvi, ko je izjavil npr.: »Držeč se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana,

³⁵ Prav tam 7, 6.

³⁶ I rapporti..., n. d., 1022.

³⁷ R a h n e r, Vom Dialog..., n. d., 83.

tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice.«³⁸

Zdi se nam, da v današnji Cerkvi obstaja posebno močan pluralizem na pastoralnem, teološkem in družbenem področju. Pogoji pastoralne dejavnosti se neprestano spreminjajo: v raznih deželah se odpirajo nove možnosti za apostolat, nastajajo nova sredstva apostolata, ponujajo se nove metode in oblike dušnega pastirstva itd. Pastoralna dejavnost in sploh apostolat Cerkve se morata tudi stalno prilagajati različnim miselnostim ljudi, različnim časom in krajem. Zato je razumljivo, da nastajajo različna pojmovanja o tem, kako uresničevati v praksi odrešilno poslanstvo Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor večkrat omenja pastoralni pluralizem.³⁹ Da ta pluralizem ne bi negativno vplival na izvrševanje poslanstva Cerkve, ampak da bi se ohranila »edinost v potrebnem, svoboda v dvomnem, ljubezen v vsem«, zahteva isti zbor »vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki.«⁴⁰ Zaradi odprave škodljivih elementov pluralizma je posebno potreben dialog med škofom in duhovniki: »Da bo dušno pastirstvo vedno bolj in bolj napredovalo, naj škof sklicuje duhovnike, tudi več hkrati, k razgovoru o pastoralnih zadevah, in to ne samo priložnostno, ampak če le mogoče ob določenih časih.«⁴¹

Tudi resnica, ki naj jo Cerkev z nadaljevanjem odrešilnega dela posreduje svetu, zahteva dialog med tistimi, ki so za to v Cerkvi pristojni. Pomislimo npr. na močan pluralizem, ki je dandanes v Cerkvi zaradi nekaterih naukov holandskega katekizma ali zaradi problema urejanja rojstev. Zaradi močnega duhovnega pluralizma v Cerkvi in zunaj nje je dandanes moralno nemogoče, da bi cerkveno učiteljstvo neko važno resnico za praktično življenje enostavno razglasilo z odlokom brez predhodnega dialoga škofov, teologov in tudi vernikov, brez vsaj relativnega soglasja, do katerega pa se pride s pomočjo dialoga. Tega se je 2. vatikanski cerkveni zbor zavedal in je zato izjavil: »Cerkev potrebuje zlasti v naših časih, ko se stvari tako hitro spreminjajo in ko so načini mišljenja tako različni, zlasti pomoči tistih, ki živijo v svetu in ki se, naj bodo to verni ali neverni, dobro spoznajo v raznih ustanovah ter strokah in razumejo njihovega notranjega duha. Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati.«⁴²

Pluralizem pa med udi Cerkve ne obstaja samo glede življenja Cerkve, ampak tudi glede drugih področij človeškega življenja, npr. ekonomskega, političnega, kulturnega in predvsem družbenega. Tudi do problemov na teh področjih imajo člani Cerkve različna stališča, npr. do vietnamske

³⁸ E 4, 7.

³⁹ Prim. npr. B 39—40; C 13, 3; M 22, 1—2, E 2.

⁴⁰ CS 92, 2; prim. C 13, 3.

⁴¹ S 28, 2.

⁴² CS 44, 2.

vojne, do socialistične ali kapitalistične družbene ureditve, do jezikovnega problema v Belgiji. Drugi vatikanski cerkveni zbor je katoličanom priznal tudi pravico do pluralizma v svetnih zadevah, npr.: »Večkrat jih bo že samo krščansko gledanje na stvari nagibalo h kaki določeni rešitvi v določenih okoliščinah. A drugi verniki, ki jih bo vodila nič manjša iskrenost, bodo morda, kakor se to zgodi večkrat, in sicer pravilno, sodili drugače.«⁴³ Vendar pa isti koncil opominja ude Cerkve: Če se primeri, da rešitve, ki jih predlaga ena ali druga stran, mnogi, in to tudi mimo hotenja enih in drugih, kar hitro povezujejo z evangeljskim oznanilom, naj vendar pomislijo, da si v takih primerih nihče nima pravice prilaščati cerkveno avtoriteto izključno v prid svojemu mnenju. Zmerom pa naj si v odkritosrčnem dialogu prizadevajo drug drugega razsvetliti, pri čemer naj ohranijo medsebojno ljubezen in naj jim bo skupni blagor prva skrb.«⁴⁴ Za odpravo škodljivega pluralizma je torej potreben dialog.

Dialog med udi Cerkve je potreben tudi zaradi pluralizma, ki obstaja med ljudmi zunaj katoliške Cerkve, npr. med ostalimi kristjani, med nekristjani in ateisti, med raznimi ljudstvi in družbenimi sistemi. Ti udje morajo namreč oznanjati »evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) in morajo skrbeti za skupno dobro vseh ljudi.⁴⁵ Oboje pa bodo mogli uspešno izvrševati, če bodo prišli s pomočjo dialoga do enotnosti v osnovnih odnosih do pluralizma izven Cerkve.

Da pluralizem, naj gre za tistega v Cerkvi sami ali za onega zunaj nje, poslanstvu Cerkve ne bi škodoval, ampak bi mu celo koristil, 2. vatikanski cerkveni zbor pogosto priporoča dialog. Zato »naj odrasli skrbijo, da vzpostavijo z mladino prijateljski dialog, ki bo enim in drugim omogočil premostiti starostno razdaljo, da se bodo med seboj spoznali in si delili zaklade, lastne vsakemu izmed njih.«⁴⁶ Kandidate za duhovništvo je treba seznaniti z duhovnim pluralizmom modernega časa, da »bodo tako primerno pripravljene za dialog z ljudmi svoje dobe.«⁴⁷ Duhovniki pa »naj svoje znanje o božjih in človeških rečeh neprestano spopolnjujejo in se tako bolj pripravijo za uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki.«⁴⁸ Vsi dušni pastirji, naj bodo škofje ali duhovniki, »naj se z vztrajnim študijem tako usposobijo, da bodo mogli izvrševati svojo vlogo v dialogu s svetom in ljudmi katerega koli naziranja. Predvsem pa naj imajo v srcu besede tega cerkvenega zbora: ‚Ker se človeški rod danes vedno bolj zrašča v civilno, gospodarsko in družbeno enoto, je toliko bolj potrebno, da duhovniki z združeno zavzetostjo in prizadevanjem pod vodstvom škofov in papeža odstranjujejo vsakršen vzrok za razdor, da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine.‘«⁴⁹ Jasno je, da se vzroki za razdor morejo odpraviti samo s pristnim dialogom.

⁴³ Prav tam 43, 3.

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ Prim. KV 6.

⁴⁶ LA 12, 3.

⁴⁷ DV 15, 1.

⁴⁸ D 19, 2.

⁴⁹ CS 43, 5.

Ne moremo bolje končati tretjega dela tega poglavja kakor z naslednjo ugotovitvijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora: »Zaradi svojega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangeljskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi..., naj postane Cerkev znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog. To pa zahteva, da zlasti v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki.«⁵⁰

Sklep

Raziskava o možnosti in potrebnosti dialoga med člani Cerkve, ki smo jo napravili predvsem na podlagi nauka sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora, dokazuje, da možnost in potrebnost dialoga med udi Cerkve obstajata. Še več: ne gre le za neko moralno, ampak za ontološko potrebnost! Zanj priča dejstva, da so člani Cerkve združeni v nadnaravno življenjsko občestvo, v Kristusovo telo, dalje, da jim sam Kristus, njihova Glava, daje zgled za dialog, in končno, da je dialog nujen zaradi odrešilnega poslanstva Cerkve.

Če pa obstaja v Cerkvi ontološka potreba po dialogu, obstaja tudi dolžnost — in to stroga — za vse ude Cerkve, da imajo med seboj dialog, da ga dopuščajo, da ga ne ovirajo, da k njemu drug drugega spodbujajo, da se trudijo z njim doseči namen Cerkve. Člani Cerkve niso poklicani k dialogu samo kot ljudje, ampak tudi kot ljudje, dvignjeni na nadnaravno raven božjih otrok.

Zgoraj omenjena dejstva zahtevajo dialog v vseh dimenzijah odnosov med udi Cerkve. Treba je imeti t. i. horizontalni dialog, to je dialog med člani Cerkve, ki izvršujejo isto službo oziroma imajo isto funkcijo, npr. med škofi, med duhovniki, med laiki, teologi itd. Prav tako nujen je t. i. vertikalni dialog, to je dialog med predstojniki na eni in med podrejenimi na drugi strani, npr. med papežem in škofi, med škofi in duhovniki, med duhovniki in laiki. Treba je izvajati dialog na ravni vse Cerkve, na škofijski in župnijski ravni, v okviru raznih redov itd.⁵¹ Dialog bi moral teči predvsem o tistih rečeh, ki so važne za apostolat Cerkve, za edinost in medsebojno ljubezen med udi Cerkve, kajpada vedno med tistimi, ki se jih te reči tičejo in ki so zanje pristojni.

⁵⁰ Prav tam 92, 102.

⁵¹ Škof E. Zoghby pravi: Vsak dialog, ki se hoče izvajati samo na vrhu, je obsojen na neuspeh, kajti ljudje — posebno v verskih rečeh — niso ovce, ki nekomu slepo slede, ne da bi vedele za cilj. Ker se krščanska edinost mora ustvarjati v Jezusu Kristusu, je nujno, da je sad vseh, ki žive v Jezusu Kristusu. Dialog pa se ne sme izvajati samo na krajevni ali škofijski ravni, ker bi se sicer nanašal samo na izolirane smotre in ne bi bil uspešen za edinost vsega človeštva. Dialog se mora vršiti na ravni človeške družbe: na župnijski, škofijski, narodni, pokrajinski in svetovni ravni. Zato so potrebne škofovske konference, cerkveni zbori in osrednja vlada. (Unità e diversità nella Chiesa, v: La Chiesa del Vaticano II, studi e commenti intorno alla Cost. dommatica, Lumen gentium, Firenze 1965, str. 530—531).

Hierarhična ureditev Cerkev, če je res »prava služba«, kakor uči 2. vatikanski cerkveni zbor,⁵² služba zaradi skupnega blagra vseh udov Cerkev in zaradi rasti Cerkev, ne more in ne sme biti ovira za dialog med istimi udi. Kdor bi menil, da zaradi hierarhične ureditve Cerkev dialog med člani Cerkev ni mogoč oziroma da je odvisen le od dobre volje hierarhije, bi istovetil hierarhijo s Cerkvijo, ne bi poznal narave Cerkev, kjer je struktura bratstva najosnovnejša struktura, kjer je enakost glede dostojanstva in poslanstva, kjer obstaja resnično partnerstvo.⁵³ Jasno pa je, da je polna obstojnost dialoga v Cerkvii precej odvisna od hierarhije, saj predvsem njej pripada pravica in dolžnost, da dinamizira in koordinira življenje Cerkev, da bdi nad tem življenjem, da končno odločuje v cerkvenih rečeh. Pristna zavest hierarhije, da je v službi vseh udov in skupnega blagra vse Cerkev ter da je osnovna struktura Cerkev po Kristusovi volji struktura bratstva, bo hierarhiji mnogo pomagala, da se bo trudila za odrešilni in bratski dialog med vsemi udi Cerkev, saj »nič ne more bolje posredovati neko oznanilo in predvsem odkriti neko luč, predložiti neko pot, povabiti k ljubezni, kot bratski ozir, srečanje, dialog«.⁵⁴ Člani cerkvene hierarhije so na 2. vatikanskem cerkvenem zboru priznali, koliko more biti v praksi dialog odvisen od njih. »Na koncilu so mnogi koncilski očetje izpovedali, da imajo izkušnje z nasilno pretrganimi ali naravnost preprečenimi dialogi znotraj Cerkev in so si strogo izprašali vest o tej zadevi. Pretirano avtoritativno nastopanje more zadušiti razne iniciative in apostolske poizkuse, ki bi jih bilo treba prepustiti sveti svobodi božjih otrok in se ne bi smele postavljati ovire in omejitve, ki niso zares potrebne.«⁵⁵ Kakšno nasprotje je med takim postopanjem in med Jezusovim dialogom z učenci!

Na drugi strani pa bi morali — v moči svoje krščanske narave in zaradi odrešilnega dela Cerkev — podložni oz. tisti, ki ne spadajo k hierarhiji, izkoristiti svojo pravico do dialoga in zahtevati ta dialog s predstojniki oziroma s hierarhijo. To pa bi morali kajpada storiti z dolžnim spoštovanjem do hierarhije oziroma do predstojnikov. Zakonita oblast in krepost pokorščine z vertikalnim dialogom ne moreta biti kršeni, če gre obema stranema za blagor Cerkev in če vodita pravi krščanski, to je kreposten dialog, kakršnega bomo opisali v naslednjem poglavju. Ravno narobe: krščanski dialog bo cerkvene oblastnike in podrejene, predstojnike in podložnike zbližal v ljubezni, povezal v odrešilnem delu in zato še bolj osmisli strukturo nadrejenosti in podrejenosti v Cerkvii, saj ima ta struk-

⁵² C 24, 1; prim. prav tam 10, 2; 32, 3.

⁵³ B. Dreher razlaga: »Jasno je, da v Cerkvii obstaja in mora obstajati partnerstvo [Partnerschaft] tako ‚ad intra‘ kakor ‚ad extra‘ ter da je ono med najvažnejšimi teološko-sociološkimi, formalnimi in osnovnimi strukturami. Ne more adekvatno opisati bistvo Cerkev, če bi kdo rekel z Gregorjem XVI.: ‚Vsakdo se mora zavedati, da je Cerkev neenaka družba. V njej so nekateri od Boga določeni za vladanje, drugi pa za uboganje; le-ti so laiki, le-oni pa kleriki‘« (Handbuch der Pastoraltheologie, n. d., 103).

⁵⁴ Rétif, Vivre..., n. d., 29.

⁵⁵ Gozzini, I rapporti... n. d., 1022. Posebno znan je o tej zadevi nastop škofa Huyghe-ja na 110. splošnem zasedanju; tekst govora je v: Documentation catholique 1437, 1589.

tura pravi smisel samo takrat, če služi skupnemu blagru vse Cerkve. Dober nauk nudi cerkvenim predstojnikom tudi z ozirom na vertikalni dialog sv. Peter: »Starešine med vami torej prosim, jaz, ki sem tudi starešina...: pasite božjo čredo, ki vam je zaupana..., kakor hoče Bog...; ne kakor bi nad svojimi deleži gospodovali, marveč kakor vzor čredi« (1 Pet 5, 1—3).

Razvit vertikalni dialog more mnogo vplivati na razvoj horizontalnega dialoga. Ko se ljudje na isti ravni odpro drug drugemu z bratskim razgovorom, mora rasti medsebojna ljubezen, se razširjati komunitarni duh, morajo se utrjevati temelji za sodelovanje v odrešilnem delu, morejo se vskladiti naporji za skupni smoter, apostolski delavci se obogatijo z novimi spoznanji, skušnjami, z gorečnostjo, odpravlja se dušnopastirski individualizem in duhovna osamitev, nerazumevanja in spori itd. Kakšna odreševalna moč bi se sprostila s pomočjo enega in drugega dialoga!

Za mnoge cerkvene institucije, ki so v preteklosti morda imele kak smisel, bi bilo treba presoditi, če so zmožne odrešilnega dialoga ali ne. Če niso, bi jih bilo treba odpraviti — brez vsakega domotožja po starinah! Uvesti pa bi bilo treba nove ustanove, take, ki bi delovale po načelu dialoga, kakor je npr. Pavel VI. že ustanovil sinodo škofov in postavil posebno komisijo za preučevanje problema prenaseljenosti. Brez dvoma pa pretirani institucionalizem ne more pozitivno vplivati na razvoj dialoga v Cerkvi, posebno še ne, če se institucije stalno ne prilagajajo času. Da je to res, sklepamo iz nauka sv. Pavla, ki govori o svobodnem delovanju Svetega Duha v vseh udih Cerkve (prim. 1 Kor 12, 4—11). Pretirani institucionalizem pa rad Duha »ugaša«; vsaj skušnje preteklosti tako govorijo. »Ni mogoče nadomestiti duha z institucijami in paragrafi. Da duh ne bo ugašen, morajo biti institucije take, da bo v njih lahko vel: duh ljubezni do Boga in Jezusa Kristusa, duh bratstva in medsebojnega spoštovanja, duh pozornosti do drugih, duh svobode, duh odpovedi kleriški in laiški prepotentnosti, duh samokritike in skromnosti, duh zgodovinske komunitarnosti in duh srčnosti za nova, še neraziskana pota.«⁵⁶ Dosledno bi bilo treba zato odpraviti vse take naslove, odlikovanja, privilegije, oblačila, ceremonije, urade itd., ki ovirajo v Cerkvi duha bratstva in komunitarnosti, s tem pa tudi dialog.

Dialog pa Cerkve ne bi smel spremeniti v debaterski klub. Zato pa mora biti dialog med božjim ljudstvom zares prežet s krepostjo. Dialog ni samemu sebi namen. Je le sredstvo za dosego nujnih vrednot v Cerkvi. Kadar dialog o neki reči ne more več služiti k blagru udov Cerkve, se mora končati. Oblásti in modrosti hierarhije pripada dolžnost, da naredi konec kakemu sterilnemu in neodrešitvenemu dialogu.

Trije pglavitni temelji dialoga v Cerkvi, katere smo obravnavali v naši razpravi, nam tudi zgovorno pričajo, da Cerkev ne more uspešno dialogizirati ‚ad extra‘, če ne izvaja dialoga ‚ad intra‘. Dialog z nekato-ličani je bitno odvisen od dialoga med katoličani.⁵⁷ To resnico izraža K. Rahner takole: »Če hoče današnja Cerkev imeti dialog s svetom, potem

⁵⁶ Rahner, Vom Dialog..., n. d., 90.

⁵⁷ Prim. CS 92, 1—2.

ne sme zapirati oči pred dejstvom, da ta ‚svet‘ ni enostavno nekje ‚zunaj‘ nje, ampak je v njej sami. Zato je prvi in morda odločilni dialog tisti, ki naj se izvaja v sami Cerkvi.«⁵⁸ Mi bi še dodali: Cerkev more voditi s svetom odrešilni dialog samo takrat, če ga vodi kot občestvo ljubezni, duhovne edinosti, kot občestvo, v katerem sleherni ud deluje, in če gre v dialog s svetom z vso nadnaravno potenco Svetega Duha, ki je razdeljena v njenih članih (prim. Apd 2, 42—47). K vsemu temu pa lahko zelo pomaga dialog.

Naša ugotovitve, da dialog med udi Cerkve zahteva sama narava Cerkve, nam dovoljuje pripomniti, da bi o dialogu morala govoriti tudi šolska teologija; o njegovih temeljih osnovna, o dolžnosti dialoga pa moralna teologija.

Končajmo to poglavje z besedami, s katerimi Pavel VI. spodbuja ude Cerkve k dialogu: »Iskreno želimo, da se notranji dialog, to je dialog v okrilju cerkvene skupnosti obogati z gorečnostjo, s témami, s sobesedniki, da bosta tako rasla vitalnost in posvečevanje Kristusovega skrivnostnega zemeljskega telesa... In vse tiste, ki pod vodstvom pristojne avtoritete sodelujejo v oživljajočem dialogu Cerkve, opogumljamo in blagoslovljamo: posebej duhovnike, redovnike in predrage laike.«⁵⁹

II. NARAVA DIALOGA MED ČLANI CERKVE

Če so člani Cerkve ontološko združeni v Kristusovem skrivnostnem telesu, če imajo vsi svojo pot, resnico in življenje v Kristusu, če so vsi nadaljevalci Kristusovega odrešilnega dela, potem njihov dialog, če je pristen, ne more imeti samo naravnega, ampak tudi nadnaravni izvor, ne more obravnavati samo naravnega, ampak tudi nadnaravni predmet, ne more se izvrševati samo z naravnim razpoloženjem, ampak tudi z nadnaravnim. Skratka, ta dialog mora imeti svojo lastno naravo.

Po ugotovitvi, da v Cerkvi obstajajo možnost, nujnost in dolžnost dialoga, se samo po sebi postavlja vprašanje: kakšen mora biti dialog med božjim ljudstvom? Da naravo neke stvari spoznamo, moramo predvsem vedeti za njen izvor, za njeno vsebino in za elemente, ki jo vodijo v delovanje. Z obravnavanjem narave dialoga med udi Cerkve bomo zato morali odgovoriti na vprašanja: katero je počelo tega dialoga (1), kaj je njegov objekt (2) in kateri so njegovi moralni pogoji oziroma kreposti (3)?

1. Počelo dialoga med člani Cerkve

Božjemu ljudstvu je Kristus poslal »Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna«, Kristusovi učenci pa ga poznajo, ker pri njih prebiva in bo v njih (Jan 14, 16—17; prim. 2 Kor 1, 22). Sveti Duh »dela vse v vseh«, razdeljuje med kristjane darove in službe

⁵⁸ Vom Dialog..., n. d., 83.

⁵⁹ ‚Ecclesiam suam‘, n. d., št. 120.

(1 Kor 12, 4—6). On uči Kristusove učence »vsega« in jih spomni »vsega«, kar je Kristus učil (Jan 14, 26). Sveti Duh jih je mazilil za resnico (1 Jan 2, 20, 27) in jih vodi »k popolni resnici« (Jan 16, 13). V svojem govorjenju so kristjani pod močnim vplivom Svetega Duha (prim. Rimlj 8, 14—16), govore o duhovnih rečeh »ne z besedami, kakor jih uči človeška modrost, marveč kakor jih uči Duh« (1 Kor 2, 13). Vse to pa dela Sveti Duh v kristjanih, če so mu le-ti »poslušni« (Apd 5, 32), če se mu ne upirajo (prim. Apd 7, 51), če ga ne ugašajo (prim. 1 Tes 5, 19).

Ker se dialog vrši v obliki razgovora, Sveti Duh pa daje kristjanom tisto, kar je za resničen razgovor bistvene važnosti, moramo po nauku sv. pisma zaključiti, da je počelo dialoga med udi Cerkve Sveti Duh. To uči tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, npr.: »Kakor je Kristus preiskoval srca ljudi in jih s pravim človeškim razgovorom pripeljal k božji luči, tako naj tudi njegovi učenci, globoko prevzeti od Kristusovega Duha, spoznavajo ljudi, med katerimi živijo; z njimi naj se pogovarjajo, da jih bo iskren in potrpežljiv dialog poučil o zakladih, ki jih je darežljivi Bog razdelil med narode.«⁶⁰

Ker je vodstvo svojega ljudstva in avtentično posredovanje svojega nauka Kristus zaupal cerkvenemu učiteljstvu in ker v tem učiteljstvu Sveti Duh še posebno deluje, moremo zaključiti, da je tudi to učiteljstvo neko počelo dialoga med božjim ljudstvom. Je pa cerkveno učiteljstvo drugotno počelo, ker je tudi samo odvisno od Svetega Duha, ki je prvotno počelo.

2. Predmet dialoga med člani Cerkve

Za dialog je potrebno, da imata dialogizirajoči strani neko življenjsko recipročnost, kakor bi dejali filozofi, torej neko živo resničnost, ki ju povezuje in služi za predmet dialoga. Ta življenjska recipročnost je med dialogizirajočimi gotovo tista resničnost, ki jih družijo po njihovem izvoru, v njihovem sedanjem življenju, npr. v njihovem osebnem in družbenem razvoju, resničnost, ki jih družijo zaradi njihovega poslanstva in zaradi skupnega končnega smotra. Katera je torej ta življenjska recipročnost med kristjani, kaj je predmet njihovega dialoga?

Na vprašanje, kaj ude Cerkve povezuje z ozirom na njihov izvor, nam sijajno odgovarja sv. Janez: »V začetku je bila Beseda ... in Beseda je bila Bog ... V svojo lastnino je prišla in njeni je niso sprejeli. Vsem pa, kateri so jo sprejeli, je dala pravico, da postanejo otroci božji; njim ki vanjo verujejo, ki se niso rodili iz krvi, ne iz poželenja mesa ... , ampak iz Boga« (Jan 1, 1. 11—13). Kristjani so sprejeli učlovečeno Besedo, saj vanjo verujejo. Še več, bili so »krščeni v Jezusa Kristusa« in so »zaživeli novo življenje« (Rimlj 6, 3—4), bili so preneseni v Kristusovo kraljestvo (Kol 1, 13) in so »Kristusa oblekli« (Gal 3, 27), zato med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11). Skupni izvor udov Cerkve je torej Kristus. Od njega imajo ti udje svojo krščansko naravo in obliko.

⁶⁰ M 11, 2; prim. C 13, 1—2.

Kar se tiče sedanjega življenja članov Cerkve, o tem uči sam Kristus: »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). S priliki o trti in mladikah je potem razložil, v kako radikalnem smislu je treba razumeti te besede: »Kakor mladika sama od sebe ne more roditi sadu, če ne ostane na trti, tako tudi vi ne, če ne ostanete v meni« (Jan 15, 4). Recipročnost sedanjega življenja udov Cerkve, posebno kolikor se nanaša na njihovo krščansko spolnitev, na njihov osebni in cerkvenodružbeni razvoj, nam prepričljivo opisuje sv. Pavel: Kristus »je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji in učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto, marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (Ef 4, 11—15).

Kakor smo videli v prvem poglavju, morajo vsi udje Cerkve po sami svoji naravi nadaljevati Kristusovo odrešilno delo. Nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela je njihovo poslanstvo, ki ima za namen, da združi v Kristusu vse stvari (prim. Ef 1, 10). Drugi vatikanski zbor uči o tem poslanstvu: »Poslanstvo Cerkve se torej spopolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svelega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru z zgledom življenja, z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi milosti, tako da bi se jim odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti.«⁶¹ Poslanstvo, ki povezuje kristjane, je torej v tem: prinesiti svetu Kristusa in Kristusu svet.

V svojem sedanjem življenju je torej življenjska recipročnost kristjanov Kristus.

O končnem smotru udov Cerkve nam sv. pismo nove zaveze velikokrat govori, npr.: »Zakaj če verujemo, da je Jezus umrl in vstal, bo Bog tudi tiste, ki so zaspali, po Jezusu pripeljal obenem z njim ... Zakaj sam Gospod bo ... stopil z neba, in oni, ki so v Kristusu umrli, bodo vstali prvi; nato bomo mi živeči ... obenem z njimi odneseni na oblakih v višavo, Gospodu naproti, in tako bomo vedno z Gospodom. Tolažite se torej s temi besedami« (1 Tes 4, 14—18; prim. Lk 22, 29—30). Končni smoter kristjanov je torej poveljani Kristus.

Ko smo raziskovali življenjsko recipročnost članov Cerkve, smo videli, da je ta medsebojnost v vsakem oziru Kristus. To večkrat pove tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, npr.: »Vsi ljudje so poklicani k temu zedinjenju (ki je za kristjane uresničena v Kristusovem telesu) s Kristusom ...: od njega izhajamo, po njem živimo, k njemu gremo.«⁶² Kristus je »Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22, 13) posebno za kristjane. Zato pa je nemogoče, da bi udje Cerkve imeli kak drug predmet svojega dialoga: ta predmet more biti samo Kristus.

⁶¹ M 5, 1.

⁶² C 3; prim. CS 10, 3; 45, 2—3; 52, 7; M 8.

Razumljivo je, da Kristus ne more biti predmet dialoga kristjanov vedno ‚explicito‘, pač pa je pogosto ‚implicito‘, npr. ko kristjani dialogizirajo o zemeljskih resničnostih, o odnosih med ljudmi, o metodah apostolata, o cerkvenih ustanovah. Končno pa je ta predmet vedno Kristus. Tako moremo nanašati tudi na dialog med kristjani Kristusovo zagotovilo: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20).

3. Moralni pogoji dialoga med člani Cerkve

Življenjsko združenje udov Cerkve s Kristusom, počelo njihovega dialoga, ki je Sveti Duh, in predmet istega dialoga, ki je Kristus, nam dajo misliti, da se mora dialog med božjim ljudstvom odlikovati po posebni plemenitosti, da mora biti prežet s krepostmi.

Vsekakor mora dialog med kristjani vsebovati tri božje kreposti, vero, upanje in ljubezen, saj se te kreposti vlivajo s Kristusovim življenjem in so izraz božjega življenja v Cerkvi. Z naukom: »Zdaj pa ostane vera, upanje in ljubezen« (1 Kor 13, 13), je sv. Pavel hotel povedati, da so te tri kreposti nujni pogoji naše krščanske eksistence.⁶³ Morajo torej biti tudi nujni pogoji krščanskega dialoga, če ta dialog izhaja iz same krščanske narave (a).

Ker so poglobitve kreposti neposredno uresničenje treh božjih kreposti, predvsem ljubezni,⁶⁴ bi morale tudi one prepajati dialog med udi Cerkve (b).

Dialog se vrši v obliki razgovora. Za razgovor pa je odločilne važnosti krepost resnicoljubnosti. Zato lahko sklepamo, da spada tudi resnicoljubnost med nujne pogoje dialoga med božjim ljudstvom (c).

Skušajmo v nadaljevanju pokazati, da omenjene kreposti napolnjujejo in morajo napolnjevati dialog med udi Cerkve, in s tem še bolj predstavimo naravo istega dialoga.

a) Božje kreposti

aa) Ljubezen

Pavel VI. uči, da »dialog odrešenja izhaja iz ljubezni, iz božje dobrote«, in sklepa, da »mora biti gibal našega dialoga tudi goreča in nesebična ljubezen«.⁶⁵

Kristus kot utelešenje božjega dialoga s človeštvom je izvajal, kakor smo videli v prvem poglavju, svoje dialoge s čudovito ljubeznijo in tako dal svojim učencem zgled. Zato jih mora tudi pri dialogiziranju vnemati Kristusova ljubezen (prim. 2 Kor 5, 14). Sveti Duh kot počelo dialoga med božjim ljudstvom vliva tudi v ta dialog božjo ljubezen: »Božja ljubezen je

⁶³ Prim. Th. Soiron, Glaube, Hoffnung und Liebe, Regensburg 1934, 18.

⁶⁴ Prim. sv. Avguštin, De moribus Ecclesiae catholicae I, cap. XV, 25 (PL 32, 1322).

⁶⁵ ‚Ecclesiam suam‘, n. d., št. 75.

izlita v naša srca po Svetem Duhu« (Rimlj 5, 5). Ta ljubezen pa »je potrpljiva, je dobrotljiva . . . , ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7), daje torej vse tisto, kar je za pristen krščanski dialog tako potrebno. V moči ljubezni, ki je »vez popolnosti«, se more in mora v dialogu božjega ljudstva izražati »prisrčno usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, miloba, potrpežljivost« (prim. Kol 3, 12—14; Flp 2, 2—4; 1 Pet 2, 8—11). Z njo morejo kristjani govoriti »brez hinavščine« (prim. Rimlj 12, 9), morejo prenašati drug drugega in si med seboj odpuščati (Kol 3, 13), morejo se med seboj spraviti (prim. Mt 5, 22—25). Če se v krščanskem življenju mora »vse« vršiti »v ljubezni«, kakor zapoveduje sv. Pavel (1 Kor 16, 14), potem se mora v ljubezni vršiti tudi dialog. Papež Pavel VI. je zato naravo krščanskega dialoga bistveno označil, ko je zapisal, da je dialog izraz »notranjega nagiba ljubezni, ki teži za tem, da bi se napravil za zunanji dar ljubezni«. ⁶⁶

Za dialog torej udje Cerkve dobijo krepost ljubezni od Svetega Duha. Morajo pa to ljubezen v dialogu aktivizirati. Bilo bi nenaravno, če udje Cerkve, ki so zakoreninjeni v Kristusovi ljubezni in je ljubezen njihov razpoznavni znak (prim. Jan 13, 35), ne bi med seboj dialogizirali v ljubezni. Tragična zmeta je torej, če »nekateri v zvezi z dialogom besede ‚ljubezen‘ niti slišati ne morejo. Miselno se jim beseda poveže z mehkužnostjo, neurejenim razdajanjem, zmaličenostjo. Menijo, da sami pravilno presojujejo sebe, druge in resnico, a se ne zavedajo, da to do kraja zmore le dobrohotnost. Poudarjajo modrost, preudarnost, previdnost, ki so v odnosu do nasprotnikov potrebne, a se tudi tu ne zavedajo, da je prav ljubezen tista, ki edina daje tem potrebnim lastnostim resnično globino, pravo mero in tisto zdravje, ki jih varuje, da se ne sprevržejo v togost, zakrknjenost, trdosrčnost.« ⁶⁷ Ko Pavel VI. pospešuje dialog v Cerkvi, se zaveda, da dialog, ki ni prežet z ljubeznijo, more povzročiti v Cerkvi hude posledice: »Duh neodvisnosti, kritikarstva, upornosti, se slabo sklada z ljubeznijo, ki je pobudnica vzajemnosti, sloge, miru v Cerkvi. Takšen duh z lahkoto spremeni dialog v diskusijo, prerekanje, nesoglasje.« ⁶⁸ Ko 2. vatikanski cerkveni zbor govori o dialogu v krščanskem praktičnem življenju, ne pozabi vztrajno opominjati, da morajo kristjani vedno dialogizirati z ljubeznijo. Zato naroča, naj laiki »vedno ohranijo medsebojno ljubezen«, ko dialogizirajo o časnih rečeh; ⁶⁹ naj se bodočim dušnim pastirjem izoblikujejo sposobnosti, ki pomagajo, da bodo v duhu ljubezni imeli odprto srce za potrebe ljudi, ker to zelo pomaga »pri dialogu z ljudmi«; ⁷⁰ naj razgovor med škofom in duhovniki temelji na ljubezni; ⁷¹ naj se ekumenski dialog razvija »z ljubeznijo do resnice, sploh z ljubeznijo«; ⁷² skratka, udje

⁶⁶ Prav tam, št. 66.

⁶⁷ Truhlar, Pokoncilski . . . , n. d., 49.

⁶⁸ ‚Ecclesiam suam‘, n. d., št. 118.

⁶⁹ CS 43, 3.

⁷⁰ DV 19, 2.

⁷¹ S 28, 2.

⁷² E 11, 3.

Cerkve morajo v svojem dialogu ohraniti »edinost v potrebnem, svobodo v dvomnem, ljubezen v vsem.«⁷³

Sklenimo z lepimi Rétifovimi besedami: »Skrivnost vsakdanjega življenja vsakega krščenca se mora odvijati v dialogu ljubezni z Bogom in z brati.«⁷⁴

bb) Vera

Dialog med božjim ljudstvom se ne more razvijati brez nadnaravne vere. Zakaj? Naj nam pomaga razložiti sv. Pavel: »V Kristusu Jezusu namreč niti obreza niti neobreza nič ne velja, ampak vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5, 6). To pomeni, da morajo člani Cerkve verovati, da so udje Kristusovega telesa, da so med seboj bratje in zato morajo živeti v medsebojni ljubezni. Vera v te resnice pa je za obstojnost in pristnost dialoga med kristjani nujen pogoj. Krepost vere tudi nagiba člana Cerkve, da ostalim udom prizna enako dostojanstvo v Kristusovem telesu, kot ga ima sam, dalje, da veruje v odrešilno poslanstvo Cerkve in prizna, da ga morajo izvrševati vsi člani Cerkve, in še, da veruje v delovanje Svetega Duha v vseh udih Cerkve in v zapoved ljubezni kot najvišjo zapoved krščanstva, torej da veruje v tiste resnice, ki so potrebne, da se more dialog v Cerkvi vršiti »v polnosti vere.«⁷⁵

Pretirana avtoritarnost cerkvenih ljudi, ki onemogočuje ali ovira dialog med udi Cerkve, ekskluzivnost, ki povzroča isto, nezanimanje za dialog, strah pred dialogom, npr. s predstojnikom, razvijanje dialoga brez ljubezni itd., pomenijo tudi pomanjkanje kreposti vere v osnovne resnice krščanstva.

cc) Upanje

Udje Cerkve so poklicani »k enemu upanju svojega poklica«, ker prebiva v njih »en Duh« (Ef 4, 4). Zanje tudi velja zagotovilo sv. Pavla, da je med njimi Kristus, »upanje slave« (Kol 1, 27). Če pa je Sveti Duh počelo in Kristus predmet dialoga med božjim ljudstvom, potem mora biti ta dialog napolnjen tudi s krepostjo upanja.

Udje Cerkve morejo upati, da bodo sprejeli za »domači« dialog potrebne milosti, saj je ta dialog nujnost, ki prihaja iz same narave Kristusovega skrivnostnega telesa in njegovega poslanstva. Bog pa udom tega telesa daje »vsega obilo« (prim. 1 Tim 6, 17). Ker je upanje napetost med »biti« in »postati«, to je med sedanjo nepopolnostjo in prihodnjo popolnostjo, ga dialog med božjim ljudstvom mora vsebovati, saj s pomočjo tega dialoga razne službe v Cerkvi usposablajo kristjane za odrešilno delo, jih vodijo »do mere polne starosti Kristusove«, zidajo Kristusovo telo (prim. Ef 4, 11—15).

Naslednji primeri naj nam potrebo upanja v dialogu med člani Cerkve še bolj utemeljijo: pri razvijanju dialoga morata obe stranki upati, da bosta bolje spoznali resnico in tako prispevali h Kristusovi stvari, treba je

⁷³ CS 92, 2.

⁷⁴ Rétif, *Vivre...*, n. d., 9.

⁷⁵ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 117.

potem »zaupati v moč lastne besede kakor tudi v sposobnost sogovornika, da jo bo sprejel«. ⁷⁶

Ravno pomanjkanje kreposti upanja, ali bolje, pomanjkanje truda, da bi upanje, ki nam ga daje Bog, aktivizirali, je tolikokrat vzrok, da na mnogih področjih cerkvenega življenja dialoga ne začnejo ali v njem ne vztrajajo.

b) Poglavitne moralne kreposti ⁷⁷

aa) *Modrost*

Za kristjane velja ugotovitev sv. Pavla: »Nismo prejeli duha svetá, temveč Duha, ki je od Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval: in to tudi oznanjamo, ne z besedami, kakor jih uči človekova modrost, marveč kakor jih uči Duh« (1 Kor 2, 12—13). Zato pa morajo udje Kristusovega telesa drug drugega poučevati in opominjati z vso modrostjo (Kol 3, 16), njihovo govorjenje mora biti začinjeno z razumnostjo, da vedo, kako je treba odgovarjati (Kol 4, 6). Modrost, ki jo uči Sveti Duh, »je najprej čista, potem miroljubna, prizanesljiva, dovzetna, polna usmiljenja in dobrih sadov, brez pristranosti in hlimbe« (Jak 3, 17).

Po navedenih besedah sv. pisma moremo sklepati, kako važna je krepost modrosti za dialog med kristjani, obenem pa nam sv. pismo za-trjuje, da Sveti Duh kristjanom daje krepost modrosti za govorjenje in zato tudi za dialog.

Delovanje modrosti v dialogu Pavel VI. takole opisuje: »Razumnost... zelo upošteva psihološke in moralne pogoje poslušalca (prim. Mt 7, 6), npr. če je ta otrok, neizobražen, nepripravljen, ali da je nezaupljiv, sovražen. Moder človek skuša spoznati občutljivost sogovornika in pametno modificira sam sebe in oblike svojega izražanja, da mu ne bi bil vsiljiv ali nerazumljiv.« ⁷⁸ Z opisovanjem delovanja modrosti bi mogli nadaljevati: z njeno pomočjo kristjani vemo, kdaj, o čem in s kom naj začnemo dialog, kako naj ga razvijamo in kdaj končamo; nagiblje nas, da najdemo elemente resnice v mišljenju sogovornika in napake v našem; stori, da upošteevamo dejansko življenje in dejansko situacijo; odpira nam perspektivo za bodočnost in nas spominja na nauk preteklosti; varuje nas pred neutemeljeno progresivnostjo in sterilno konservativnostjo; pomaga nam uganiti tisto, kar sogovornik ne zna izraziti; vsklaja razna stališča, itd.

bb) *Pravičnost*

Če je pravičnost »trdna in stalna voljnost, da damo vsakemu svoje«, kakor pravi sv. Tomaž, ⁷⁹ potem je to potrebna krepost za dialog med udi Cerkve. Ti morajo namreč drug drugemu priznati, da med njimi »vlada

⁷⁶ Prav tam, št. 83.

⁷⁷ Po zgledu moralne teologije B. Häringa štejemo med poglavitne moralne kreposti tudi ponižnost. Prim. Das Gesetz Christi III, n. d., 28.

⁷⁸ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 84.

⁷⁹ S. Th. 2—2 q. 58 a. 2.

enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa,⁸⁰ morajo drug drugemu skazovati spoštovanje (Rimlj 12, 10), morajo sogovorniku pustiti polno krščansko svobodo. Krepost pravičnosti potem nagiba kristjane, da so pripravljene za dialog z ostalimi brati, kajti vsak izmed njih ima do dialoga pravico in dolžnost, dalje da vestno pretehtajo misel, prepričanje, besedo sogovornika in vsega tega ne podcenjujejo, pomaga jim, da bližnjega ne žalijo, da priznajo resnico, ki jo je sogovornik našel, da sogovornika ne skušajo z besedami prevarati itd.

cc) Zmernost

Tudi krepost zmernosti je dar Svetega Duha (prim. Gal 5, 23). Potrebna je v dialogu zato, da se nagoni dialogizirajočih ne sprostijo za slabo, npr. za govorjenje, ki drugemu ne pusti do besede, in se tako dialog ne sprevrže v en ali v dva monologa. Prav primeren je tudi za dialog nauk sv. Pavla: »Nobena slaba beseda naj ne pride iz vaših ust, marveč, če je katera pripravna za spodbudo, kadar je treba, da poslušalcem prinese korist... Vsaka zagrenjenost in srditost in jeza in vpitje in zmerjanje naj izmed vas izgine« (Ef 4, 29—31). Enako potrebno je opozorilo sv. Jakoba: »Veste, ljubi moji bratje: vsak človek bodi hiter za poslušanje, počasen za govorjenje, počasen za jezo« (1, 19; prim. Mt. 12, 36).

dd) Srčnost

Sv. Tomaž misli, da je prenašanje težav poglavitna sestavina srčnosti.⁸¹ Če je tako, potem morajo udje Cerkve, ko med seboj dialogizirajo, skrbeti tudi za to krepost. Pomagala jim bo predvsem, da bodo prenašali slabosti bližnjega, ki se v razgovoru tako rade pokažejo, potem da bodo premagovali razne neprijetnosti, ki morejo biti povezane z dialogom, npr. če kak predstojnik mora priznati, da je podrejeni bolj vešč v predmetu, o katerem teče dialog. Zato je na mestu tudi glede dialoga opozorilo: »Prenašajte drug drugega in si odpuščajte, če ima kdo na kom kaj grajati« (Kol 3, 13).

Brez srčnosti je velikokrat nemogoče začeti dialog, npr. če gre za žgoče probleme ali bi se bilo treba spustiti v dialog z nesimpatičnimi osebami ali če je pričakovati, da sad dialoga tistemu, ki naj dialog začne, ne bo ustrezal. Srčnost je potrebna tudi zato, da sogovorniki morejo v dolgotrajnem in težkem dialogu vztrajati in potrpežljivo iskati resnico. Je potrebna zato, da pomaga sogovornikom povedati resnico tudi takrat, ko je to težko ali bi odkritost imela za človeka slabe posledice, npr. v kakem vertikalnem dialogu.

ee) Ponižnost

Napuh se posebno rad šopiri v človekovem govorjenju, torej tudi v dialogu. Ne moremo govoriti o pristnem in uspešnem in krščanskem

⁸⁰ Prim. C 32, 3.

⁸¹ S. Th. 2—2 q. 123. a. 6.

dialogu, če sogovornika iščeta v njem predvsem samega sebe. Zato pravi sv. Pavel tudi krščanskim dialogantom, naj bodo »nega duha in enega mišljenja« in naj ničesar ne store »iz prazne slavohlepnosti«, marveč naj imajo »v ponižnosti drug drugega za boljšega« (Flp 2, 2—3).

Ponižnost pomaga kristjanom pri dialogu, da svoje prepričanje popravijo, če se izkaže za napačno ali pomanjkljivo, da se zavedajo svojih slabosti in določene duhovne omejenosti, da ne skušajo sogovornika z besedo na vsak način potisniti ob zid, da niso trdovratni za vsako ceno, da končajo dialog, če pristojna oblast to utemeljeno odloči. Ponižnost varuje ude Cerkve, da sogovornika ne podcenjujejo in sadov dialoga ne pripisujejo samo sebi, da med dialogom priznajo svoje napake in zmote itd.

c) Resnicoljubnost

Prepričljivo utemelji potrebo kreposti resnicoljubnosti v dialogu sv. Pavel: »Opustite laž in govorite vsak s svojim bližnjim resnico, ker smo udje med seboj« (Ef 4, 25), »ker ste slekli starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega« (Kol 3, 9—10). Ude Cerkve torej obvezuje k resnicoljubnosti tudi njihovo vraščanje v Kristusa in prerojenje v njem.

Dialog ne more uspeti in ne more obogatiti tistih, ki v njem sodelujejo, če se ljubosumno ne držijo resnice: »Kdor pa vrši resnico, prihaja k luči« (Jan 3, 21).

Udje Cerkve imajo vso možnost, da so v dialogu resnicoljubni, Gospod jim je namreč poslal »Duha resnice« (Jan 14, 17). Morejo premagovati nevednost, zmedenost, negotovost, tesnobo pred neznanim itd., ker imajo Kristusov nauk: »Če boste v mojem nauku vztrajali..., boste spoznali resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31—32).

Resnicoljubnost nagiba ude Cerkve, da se osvobajajo svojih predsodkov, ki morejo biti velika ovira za dosego resnice z dialogom. Tega se je zavedal tudi 2. vatikanski cerkveni zbor in zato ugotavlja, da je v dialogu treba opustiti predsodke.⁸² Ta krepost pomaga, da dialoganti opuščajo dvoumne, anahronistične, neprimerne besede, ki morejo resnico zatemnjevati, da torej uporabljajo besede resnice (prim. 2 Kor 6, 7). Pomaga jim, da ne poudarjajo preveč svojih cerkvenih naslovov in služb ter razlike med »učecho« in »poslušajočo« Cerkvijo, med hierarhijo in »verniki«, dalje, da ne »precejajo komarjev« in »požirajo velblodov«, skratka, nagiblje jih, da se varujejo vsake hinavščine, ki more dialog tako zelo sterilizirati. Proti hinavščini v dialogu se 2. vatikanski cerkveni zbor sklicuje na bratstvo: »Naj postane Cerkev znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog«. ⁸³ Resnicoljubnost bo ude Cerkve tudi varovala, da v dialogu ne bodo kompromitirali resnice z napačnimi sporazumi, in jih nagibala, da bodo oznanjali »v dialogu z drugimi dobroti in resnico ter da bodo pripravljene odkriti sledove resnice pri vseh ljudeh.«⁸⁴

⁸² CS 85, 3.

⁸³ CS 92, 1; prim. E 9.

⁸⁴ H ä r i n g B., Die Religiöse Freiheit, v: Theologie der Gegenwart, 7, 190.

Sklep

Ugotovitve, da je počelo dialoga med božjim ljudstvom Sveti Duh, da je predmet tega dialoga končno Kristus in da morajo ta dialog napolnjevati najvažnejše kreposti, nam dovoljujejo napraviti predvsem naslednje sklepe.

Udje Cerkve imajo vse možnosti, da je njihov dialog pristen (takšen, kakršnega smo opisali v uvodu naše razprave), kreposten, odrešilen. Rekli bi še več: njihov dialog more biti prava verska dejavnost, nadaljevanje dialoga Boga samega s svojim ljudstvom.

Tudi gornje ugotovitve pričajo za to, da je dialog med udi Cerkve potreben in da imajo ti udje dolžnost, da ga vršijo, kajti dejavnost Svetega Duha se ne sme ovirati, Kristusova skrivnost mora biti med božjim ljudstvom čimbolj živa, kreposti pa morajo čimbolj prežemati medsebojne odnose tega ljudstva.

Vsi udje Cerkve si morajo prizadevati, da bo njihov dialog resnično krščanski, kreposten, kar pomeni, da mora imeti v njem Sveti Duh prvo besedo, da mora ta dialog imeti za cilj Kristusa in njegovo kraljestvo in da se opravlja z vsemi središčnimi krepostmi krščanskega življenja, posebno z ljubeznijo.

Če bo dialog med člani Cerkve kreposten, mora prinesiti za vso Cerkev, posebej pa še tiste, ki v njem sodelujejo, prvovrstne sadove. Papež Pavel VI. našteva nekatere: »Z dialogom se odkrije, kako različne so poti, ki vodijo k luči vere, in kako je mogoče te poti usmeriti k istemu smotru. Čeprav so različne, morejo postati komplementarne, ker dialog sili našo misel zunaj izhujenih poti in nas obvezuje, da poglobimo svoje raziskave in obnovimo svoje izražanje. Dialektika dialoga nam pomaga odkriti elemente resnice tudi v mnenju drugih, nas zadolžuje, da z veliko poštenostjo izražamo svoje nauke in nas nagraja za trud, da smo jih izpostavili ugovorom in počasni asimilaciji sogovornikov. Dialog nas dela modre, nas dela mojstre.«⁸⁵ Prav gotovo pa so sadovi dialoga tudi: doslednejša poslušnost Duhu, bolj zaupljivi in bratski odnosi med udi Cerkve, uspešnejše nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela. Pristen krščanski dialog torej ne more biti nevaren hierarhični ureditvi, saj ji pomaga pri delu za bratstvo oziroma za medsebojno ljubezen v Cerkvi in pri nadaljevanju Kristusovega odrešilnega dela; eno in drugo pa je poglobitna naloga hierarhije. Kreposten dialog ne more zatemniti resnice, saj je pot do nje; ne more minirati kreposti, saj je sinteza osnovnih kreposti krščanskega življenja, kreposti pa si med seboj ne nasprotujejo; ne more ovirati odrešilnega dela, saj je njegovo nujno sredstvo.

Da bi v Cerkvi obstajal res kreposten in zato uspešen dialog, je potrebno člane Cerkve k njemu vzgajati (to vzgojo že zahteva 2. vatikanski cerkveni zbor za duhovnike).⁸⁶ S to vzgojo bi bilo treba začeti že pri mladini v času pubertete in jo potem nadaljevati s pridigami, predavanji, praktičnimi vajami v dialogu itd. »Pastoracija, ki hoče posredovati življe-

⁸⁵ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 86.

⁸⁶ DV 19, 2.

nje, se mora sama naučiti dialogizirati in mora učiti dialogizirati druge.«⁸⁷ Moralna teologija bi morala omenjati dolžnost dialoga v Cerkvi in pokazati na kreposti, ki se za ta dialog zahtevajo. Pastoralna teologija pa bi naj vsaj nakazala koristnost, pogloblitve oblike in najvažnejše teme dialoga v praktičnem apostolatu.

Ne moremo primerneje zaključiti svoje razprave kakor z opisom narave in sadov dialoga med božjim ljudstvom, ki ga je podal Pavel VI. v svoji prvi okrožnici: »Kako bi se radovali tega domačega dialoga v polnosti vere, ljubezni in del! Kako želimo, da bi bil intenziven in družinski! Saj je tako občutljiv za vso resnico, za vse kreposti, za vse resničnosti naše doktrinalne in duhovne dediščine! Tako iskren in ganljiv v svoji pristni duhovnosti! Tako pripravljen, da zbere mnogovrstne glasove sedanjega sveta! Tako zmožen, da napravi katoličane za resnično dobre, modre ljudi, za svobodne ljudi, za vedre in močne ljudi!«⁸⁸

⁸⁷ Rétif, *Vivre...*, n. d., 9.

⁸⁸ *„Ecclesiam suam“*, n. d., št. 117.

Problemi teologije verstev*

Vilko Fajdiga

LES PROBLEMES DE LA THEOLOGIE DES RELIGIONS NON-CHRETIENNES

Sommaire: L'A. croit que la position de l'apologétique traditionnelle envers les religions non-catholiques et non-chrétiennes était le plus souvent trop rigide, cherchant plutôt ce qui nous sépare d'elles, au lieu de chercher ce qui nous unie avec elles. Les exemples d'une telle position ne manquent pas. Mais l'évolution de l'étude comparée des religions, de plus en plus traitée aussi par les savants catholiques, ensuite l'enseignement du pape Paul VI et surtout les décrets du Concile Vatican II nous emmènent à une ouverture envers les religions et sectes non-catholiques et même au dialogue avec elles. Cette ouverture est basée aussi sur les conclusions de la nouvelle théologie des religions non-chrétiennes (K. Rahner, R. Schlette, G. Thils) qui parle d'une histoire du salut universelle et, conformément à cela d'une révélation universelle, dont les deux sont orientées vers l'histoire du salut et révélation particulière dans l' A. T. et le N. T., comme leur complément définitif. Les exemples pour un dialogue avec les religions et les sectes en dehors du catholicisme qui servent d'intermédiaire de l'histoire du salut et de la révélation universelles ne manquent plus. Alors, le point de vue de l'apologétique ancienne est à corriger!

Koncil je vnesel tudi v primerjalno veroslovje mnogo novosti in živahnega razpravljanja. S svojo Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev je na široko odprl vrata za dobrohotno obravnavanje vprašanja, ki doslej od strani uradnih cerkvenih ljudi ni bilo deležno niti posebne naklonjenosti niti zadostne pravičnosti. Razumljivo je, da prav zaradi tega tudi zdaj ni moglo priti do dokončne rešitve tako zapletenih vprašanj in da se dosedanje stališče predstavnikov edino prave vere in Cerkve še in še skuša uveljaviti v iskanju pravega razmerja med enimi in drugimi. Vendar pa sta razvoj primerjalnega veroslovja in katoliške teologije, posebno pa besede in ravnanje zadnjih papežev, že zelo določno usmerila tozadevne koncilske razprave, da do tujih ver in sekt ne bo mogoče več vzdrževati dosedanje zadržanosti, skoro sovražnosti, ampak se jim bo treba približati in stopiti z njimi v dialog.

* Na teološki fakulteti v Ljubljani je bil v dneh 17. in 18. aprila 1968 teološki tečaj, na katerem naj bi predavatelj dr. Grmič, dr. Steiner, dr. Fajdiga, dr. Aleksič in dr. Trstenjak govorili o moderni neveri, modernem malikovalstvu in praznoverstvu, o krivih verah in sektah, pa o veri v božjo navzočnost v sv. pismu in v našem času. Zaradi bolezni prof. Grmiča je v prvem predavanju o različnih inačicah moderne nevere govoril prof. Trstenjak.

V tej številki Bogoslovnega vestnika objavljamo predavanja profesorjev Fajdiga, Aleksiča in Trstenjaka (njegovo drugo predavanje).

Po vsakem predavanju je bil živahen razgovor, ki so se ga udeleževali navzoči duhovniki, predavatelj in ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik.

Gotovo je, da so vprašanja o razmerju Kristusove vere, kakor jo uči in razlaga Cerkev, do drugih verstev, še daleč od popolne rešitve. Nasprotno: vedno bolj so opazne skrajnosti, ki zdravo rešitev vprašanj zavladačujejo. Nekateri so s koncilom postali veliki optimisti. Povsod vidijo božje načrte za odrešenje sveta, v vseh verah božje razodetje in na vseh krajih razlito božjo milost. Obilje verstev na svetu se jim zdi razumljiv in opravičen pluralizem, ki ga ni treba obžalovati ali z misijonsko dejavnostjo odpravljati. Zanje je poudarjanje izvoljenega ljudstva stare in nove zaveze odveč in škodljivo za uspešen dialog. Za te optimiste krščanstvo ne pomeni v svetu verstev posebne novosti ampak le organsko dopolnitev drugih verstev.

Drugi pa zaradi zvestobe starim gledanjem in spričo nevarnosti pretiranega optimizma ne poudarjajo toliko tega, kar nas z drugimi verstvi družijo, ampak še vedno vidijo predvsem bistvene in nepremostljive razlike, ki nas od njih še vedno ločijo. Pri tem poudarjajo svoj realizem, ki da ga tudi po koncilu opravičuje stvarno stanje posameznih verstev in verske razmere v nekrščanskih deželah. Pesimisti so prepričani, da so si tuja verstva in Cerkev nespravljivi nasprotniki, od katerih eden izhaja iz Boga, drugi pa iz pokvarjene človeške narave. Še vedno ozko razlagajo znani stavek, da izven Cerkve ni rešitve. Krščanstvo je po njihovem mnenju nekaj popolnoma novega, v kar se je mogoče vključiti le s spreobrnjenjem, za kar da je misijonska dejavnost Cerkve še vedno nujno potrebna.

Kdo ima prav? Zdi se, da se bomo z Journetom, Congarjem, de Lubacom, Thilsom, K. Rahnerjem, von Balthasarjem, Friesom, Schlettejem, Ratzingerjem in drugimi morali odločiti za srednjo pot, ki jo je von Balthasar označil s sledečimi besedami: »Nehvaležni bi bili do Stvarnika, če bi človekovo sposobnost stopanja v stik z višjim svetom razglasili za nesposobnost in za »fabrica idolorum«, ki vodi v bogokletje. Enako nehvaležni pa bi bili do Kristusa-Odrešenika, če božje milosti ne bi hoteli priznati za nekaj povsem novega, kar le zato more dopolnjevati človeka, ker se je moral prej spreobrniti«¹.

Ogledati si hočemo najprej stališče pesimistov, ki jim v veliki meri daje prav stara apologetika, ki je iskala bolj to, kar nas loči, kakor to, kar nas družijo. Nezadostnost takega stališča nas bo vodila k pravičnejšemu odnosu do tujih ver in sekt, vendar nas bo to, kar je bilo pri starih apologetih zdravega, varovalo pred skrajnostjo pretiranega optimizma.

I.

Po stari racionalni metodi fundamentalne teologije, ki nikoli ne more izgubiti svoje objektivne veljave, se da zanesljivo dokazati, da je samo krščanska vera, kakor jo hrani in razlaga Cerkev, verovna in za vse ljudi obvezna. Zato po pravici velja o njej beseda: »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen« (Mr 16, 16).

¹ Trois signes du christianisme, Théologie de l'Histoire 1967; nav. Bulletin (Secretariatus pro non cristianis) 3 (1968) 36 sl.

Dokaz se na kratko takole glasi: Krščansko razodetje, ki ga izpričujejo zanesljivi viri in je njegova vsebina neoporečna, je potrjeno s tolikimi in tako velikimi čudeži, raziskanimi in dokazanimi božjimi znamenji, da o njem resno dvomiti ni mogoče. Torej je razodetje SZ in NZ razumsko utemeljeno, verovno in obvezno, krščanska vera pa dokazano razodeta od samega Boga. Zato je tudi le ta vera prava, druge so prave samo v toliko, v kolikor se s krščanstvom in Cerkvijo skladajo. Apologet preteklih dob ni imel posebno težkega dela, da je s takim kriterijem v rokah odločal o resnici in zmoti izvenkrščanskih religij. Morda je bila še največja težava v tem, da je sicer svojo vero dobro poznal, mnogo manj pa druge vere. Ko pa se je v zadnjih 50 letih pojavila lepa vrsta katoliških primerjalnih veroslovcev, je tudi ta težava odpadla.

Primerjava s primitivnimi verstvi je bila izredno lahka in hitra, saj je bilo krščanstvo nad njimi za celo nebo višje. Odkritje najstarejšega verovanja v eno najvišje osebno bitje, ki ga je raziskovala predvsem W. Schmidtova »dunajska šola« verskih etnologov, je sicer prillilo veroslovce, da so se ob tem odkritju zamislili in se vpraševali, ali more biti tako lepo verovanje sad izključno slabotnega človeškega iskanja Boga. Vendar nihče ne misli, da bi pojavi redkih oblik prvotnega monoteizma mogli postaviti v senco vzvišenost in resničnost krščanskega razodetja.

Tudi primerjava z višjimi verstvi sedaj že izumrlih Rimljanov, Grkov, Asircev, Babiloncev, Aztekov, starih Slovanov, Germanov in drugih ni apologetom in primerjalnim veroslovcem povzročala velikih težav, saj je bilo na prvi pogled jasno, da niti po vsebini resnic niti po pravilnosti moralnih načel niti po čistosti obredov ne morejo računati na privilegij prave vere, ki je dan le dokazano razodeti veri, ki v svojih sestavnih delih nima ničesar, kar bi bilo brez zmote in zablode. Pa tudi njihova pot skozi zgodovino in neslavni konec ne pričata za njihovo koristnost za človeštvo in njihov božji izvor.

Resnejši so primerjalni poskusi z velikimi azijskimi religijami kakor so hinduizem in budizem, pa tudi konfucianizem. Kakšne uspešne tekme s krščanstvom hinduizem ne zdrži, četudi še vedno računa na naslov svetovne, vsemu človeštvu primerne religije. Če je prav zaradi njegove idejne in obredne zmešnjave Nehru odločno nastopal zoper religijo, češ da hromi človekov ustvarjalni polet², ne more služiti za zgled idealne religije, ki je prišla od Boga kakor krščanstvo. Sicer pa nima velikih znamenj, s katerimi bi jo sam Bog vzel za svojo. Pa tudi njena plodovitost v dobrem in njena enovitost je kaj problematična. Podobno je z budizmom, ki se ga je celo lastna Indija hotela iznebiti, ker je bil v svoji prvotni obliki preveč nečloveški, v svoji drugotni obliki pa žrtev tolikih zmot in zablod, da velja za sinkretistično verstvo slabše vrste. Res so se ga oklenile široke množice srednje in vzhodne Azije, pa bolj iz potrebe po vsaj izmišljeni pomoči od zgoraj kakor zaradi izmišljenih božjih znamenj, ki jih z ničemer ni bilo mogoče izpričati. Za konfucianizem smemo sicer

² Otkriče Indije, Beograd 1952, 572.

trditi, da je vzgojil neštete milijone Kitajcev v dobre člane družine in družbe, je pa po vsebini verskih misli tako reven, da sploh ne more stati v isti vrsti z velikimi religijami, najmanj pa s krščanstvom.

Na videz je islam več vreden. Idejo enega osebnega Boga podarja s toliko silo kakor zlepa ne kaka druga religija razen krščanstvo. Veroslovje pa pove, da je njegov Koran kompilacija svetih knjig SZ in NZ in še idej iz staroarabskega verstva, torej brez izvirnosti, ki odlikuje krščanstvo. Mohamedovo razodetje ni z ničemer dokazano, da je resnično. V zgodovini verstev ni primera, da bi bili kje vera in politika tako tesno povezani kakor v islamu. Zato nujno odobrava apostolat z nasiljem, ki vero kot tako močno razvrednoti. Četudi bi glede števila vernikov kmalu mogel tekmovati s katolicizmom, pa ga nezanesljivost razodetja, problematična ustanoviteljeva osebnost in še bolj problematična morala pustijo daleč zadaj.

Tudi judovska vera, ki je samovoljno zapustila mesto, za katerega jo je določila božja previdnost, ne more z ničemer opravičiti svojega obstoja kot prave vere ali priprave nanjo. Ko je enkrat odklonila Kristusa, ki ga je z znamenji izpričal Oče (Jan 6, 27), se je predala nesmiselnemu pričakovanju tistega, ki je že prišel. Nujno je zato oropana osrečujočega razvoja v vedno srečnejšo bodočnost, ki je tako značilen za krščanstvo in Cerkev. Apologet je prepričan, da se mora Izrael spreobrniti h Gospodu, svojemu Bogu, če hoče biti deležen sreče, ki je v pravi veri.

Tudi primerjava z izvenkatoliškimi verami in sektami ne povzroča posebnih težav. Predvsem razmišlja o njihovi zvestobi ali nezvestobi prvotni Kristusovi Cerkvi. Starejši apologeti sicer niso trdili, da bi se ljudje tudi v teh verah ne mogli zveličati, vendar so bili glede tega prej ozko- kakor širokosrčni. Težava je pa v tem, glede katerih ver in sekt naj se apologet loti primerjanja, ko jih je toliko.³ Ustavimo se le pri tistih, ki so se naselile v naši ožji domovini. Podobna načela uporabljaja katoliški fundamentalist in veroslovec tudi za druge.

Starokatoliška vera je npr. od katoliške Cerkve ločena in zato nezvesta prvotni Kristusovi Cerkvi. Njen prvi voditelj dr. Ignacij Döllinger je bil l. 1871 izobčen, formalno pa so se njegovi pristaši od katoliške Cerkve odcepili v Münchenu 24. sept. 1872. Odločno so odklonili primat rimskega škofa in samovoljno izvedli toliko sprememb v nauku in cerkveni praksi, da jih katoliška Cerkev ni mogla več priznati za svoje.

Tudi srbska pravoslavna cerkev je od katoliške ločena, pravzaprav že od l. 1054. Kljub verskim, moralnim in kulturnim zakladom iz dobe prvih osmih cerkvenih zborov, odklanja primat rimskega škofa in še toliko drugega, kar je katoliška Cerkev stalno učila in delala. Ni čudno, da do zadnjega ni mogla najti skupne poti s katoliško Cerkvijo skozi zgodovino. Če se je sklicevala na ortodoksijo, se je motila. Nevarnosti razkroja se ni mogla prav ogniti; sama pod njim največ trpi.

³ J. Gründlerjev »Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten (Wien 1961) jih našteva 2639.

Tudi evangeličanski cerkvi veroslovec ne more priznati, da je ostala zvesta Kristusovim uredbam in učenju. Luthrov upor pred dobrimi 450 leti je odcepil velik del katoliških vernikov od Cerkve, ki so se naprej cepili do današnjega dne. Cepili so razodete resnice, cepili so moralne nauke, cepili bogoslužje. Ločitev od prave vere in Cerkve je postala za ločena verstva usodna. Iz njih se je izcimilo nič koliko sekt, ki so zmedo in odpad množila.

V naši ožji domovini so znani baptisti, ki zato ne morejo biti pravi, ker so nastali šele v 17. stoletju, ko se je l. 1640 dal Holandec Rihard Bloust še enkrat krstiti s potapljanjem. V Ameriki so zaživeli pod Rogerjem Williamsom. Sekta je doživela isto usodo kot druge: najprej navdušenje, potem preganjanje, končno razcepljenje. Kljub določeni religiozni resnosti (branje sv. pisma, bratska ljubezen, apostolat) je njihovo delo izven prave poti in sad usodnega razkroja.

Precej so znane v Sloveniji razne adventistične sekte, ki se ponujajo kot prava Kristusova cerkev, v resnici pa je bil njihov začetnik rojen šele 1772 in je šele po l. 1812 začel oznanjati drugi prihod Kristusov, ki da bo prišel l. 1884. Ker se to ni zgodilo niti takrat, niti v pozneje izmišljenih letih, je sekta izgubila ugled celo pri lastnih pristaših. Četudi je njihova odpoved vredna spoštovanja, pa jih nauki kakor da duša ni nesmrtna in da večnih kazni ni, postavljajo med povsem zmotna verstva.⁴

Posebna vrsta adventistov so sobotarji ali adventisti sedmega dne. K. Algermissen ocenjuje to še mlado sekto kot mešanico krščanstva, judovstva in mednarodnega ločinarstva, ki mu je primešanega veliko zanesenjaštva.⁵ Njihovi ustanovitelji R. Preston in posebno James White in njegova žena trdijo, da je glavni greh ta, ker so ljudje začeli obhajati nedeljo kot Gospodov dan, namesto da bi ostali pri soboti. Ko bo ves svet na to opozorjen, bo Kristus drugič prišel in bo konec sveta.

Tudi jehovci, ki so pri nas zelo razširjeni, so se razvili iz pozne sekte adventistov. Njihova ustanovna letnica je 1872, njihov ustanovitelj pa je nekdanji prezbiterijanec Charles Russel, požrtvovalni trgovec in organizator Raziskovalcev sv. pisma, ki so si kasneje nadeli ime Jehovine priče. Sekta se je širila in cepila, glede naukov se je bolj in bolj oddaljela od protestantizma, kaj šele od katolicizma. Imajo pa svojo zamišljeno zgodovino odrešenja, ki jo označujejo z gotovimi letnicami, ali prav te jih kar naprej postavljajo na laž. Zmote o Jezusu, o nesmrtnosti duše, o svetu in drugem so preveč očitne, da bi mogel kdo to pot zveličanja imeti za pravo.

Binkoštniki, ki so tudi znani pri nas, so sad protestantskih preoditvenih gibanj. Začeli so se 3. junija 1901, ko so v Los Angelesu v Ameriki pričakovali zopetni prihod Sv. Duha. Sekta se je razširila predvsem med čustvenimi črnici, nato pa še drugod. Cepila se je v razne vrste

⁴ Prim. Gründler, n. d. I, 51—54.

⁵ Konfessionskunde, Paderborn 1957, 845.

binkoštnikov, danes je že 70 vrst. Posebno privlači v sekto mišljenje, da prihajajoči Sveti Duh prinaša tudi telesno zdravje. Tudi binkoštniki pričakujejo skorajšen konec sveta. Odločno nasprotujejo vsaki obliki cerkvene organizacije.

Končno negativno sodbo o sektah izreka Lavaud z besedami: »V vseh časih so individualizem, trma, nepokorščina, sebična zaverovanost v lastne ideje, navezanost na določene učitelje, pa četudi je to sv. Avguštin, povzročale upor zoper vero in odloke Cerkve, iz česar je sledila sekta«. ⁶ Nič manj jim ne prizanaša Algermissen, ko v sektah gleda krščanske skupnosti z individualističnimi težnjami, ki niso v nasprotju le z vesoljno Kristusovo Cerkvijo, ampak tudi z ločenimi cerkvami. Stremijo za modernostjo, pridružujejo se donatističnemu pojmovanju Cerkve, v moralnem oziru so rigoristične, pri razlagi sv. pisma samovoljne. Ošabno se povzdigujejo nad druge, na lastno pest uvajajo obrede in postavljajo zahteve, v bližnji bodočnosti pričakujejo drugi prihod Kristusov ali pa si celo upajo določati čas, kdaj naj pride. ⁷ Sodba apologeta o tujih verah in sektah je opravičeno trda.

II.

Vendar se moramo vprašati, ali ni morda ta trda sodba, ki se začuda krije s stališčem Barthove dialektične teologije, vsaj kar zadeva izvenkrščanska verstva, preblizu prej omenjeni pesimistični skrajnosti, ki obenem z zmotno odklanja tudi človeka, ki se moti in gleda samo to, kar nas od tujih ver in sekt ločuje, nič pa na to, kar nam je z njimi skupnega. Če se sklicujejo stari apologeti na negativno stališče sv. pisma in tradicije do poganskih verstev, zakaj pa ne priznajo, da je Bog sklepal zavezo z ljudmi izven stare in nove zaveze (prim. 1 Mojz 9, 8—17) in da sv. Pavel v pismu Hebrejcem posebej našteva, da je bila Bogu všeč tudi vera Abelova, Henohova in Noetova (Hebr 11). Če jemljejo stari apologeti in krščanski veroslovci očete kakor so Tatian, Atenagora in drugi za podporo za svojo skoro sovražno stališče do tujih ver in sekt, naj se pa tudi spomnijo na Klementa Aleksandrijskega in podobne, ki so v poganskih verah in filozofijah videli naravno na Kristusa, ali pa na sv. Justina, ki je učil, da so drobci božjega razodetja raztreseni tudi izven judovstva in krščanstva.

Pa če je bila preteklost glede tujih verstev tako stroga in ozka, zakaj bi ne priznali, da se v sedanosti godijo take reči, ki prepovedujejo dose-danjo ožino. Pomisliti je treba npr. le na tri velikane, dobrotnike človeštva, katerih nihče ni bil katoličan, na Ghandija, Hammarskjölda in Luthra Kinga: vsi trije so se borili za človečanske pravice in dali svoja življenja zanje. Kako bi moglo biti v njihovi veri, ki jih je navdihovala, vse negativno? Pesimistično gledanje na tuja verstva izgublja svojo opravičenost. Usodni udarec mu je zadal 2. vatikanski koncil, še prej pa papež Pavel VI.

⁶ Benoit Lavaud, *Sectes modernes et Foi catholique*, Paris 1954.

⁷ N. d. 742 sl.

Davno preden je bila z 2221 glasovi proti 88 dne 25. oktobra 1965 sprejeta koncilaska Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev, je dal Pavel VI. izjavo, mimo katere koncil ni smel. Ob otvoritvi 2. zasedanja je papež dejal: »Cerkev gleda preko svojih meja k drugim verstvom, ki so ohranila čut za božje in pojem enega najvišjega transcendentnega Boga stvarnika in ohranjevalca. Te vere izkazujejo Bogu češčenje z iskreno pobožnostjo, ki je obenem z njihovim prepričanjem temelj njihovega moralnega in družbenega življenja. V teh verah Cerkev z obžalovanjem gleda pomanjkljivosti in zmote, ne more pa mimo tega, da se k njim obrača in jim sporoča, da se hoče katoliška Cerkev z dolžnim spoštovanjem z njimi srečati glede vsega, kar imajo zdravega, dobrega in človeškega«⁸. Podobno je govoril za veliko noč 29. 3. 1964: »Vsaka religija ima žarek luči, ki ga ne smemo niti prezirati niti ugašati. Tudi v tem primeru ne, če ni zadostna, da bi človeku prinesla dovolj jasnosti, ki mu je potrebna za uresničenje čudeža krščanske luči, v katerem se družita resnica in življenje. Vsaka religija nas dviga k nadzemskeemu Bitju, edinemu temelju vsega bivanja, mišljenja, odgovornega dela in upanja brez iluzij. Vsaka vera je jutranja zarja verovanja, njena polnost pa bo v večni zarji, ki jo čakamo, v sijaju in svetlobi krščanske resnice«⁹. Dodati je treba še izjave, ki jih je glede tega vprašanja dal Pavel VI. na svojih potovanjih v Palestino in Indijo.¹⁰ Koncilski teksti postanejo tako po zgodovini nastanka kakor po svoji vsebini bolj razumljivi.

V najvažnejši koncilski konstituciji o Cerкви »Luč narodov« je rečeno: »Naposled so na različne načine na božje ljudstvo naravnani tisti, ki evangelija še niso sprejeli. V prvi vrsti seveda tisto ljudstvo, kateremu so bile dane zaveze in obljube in iz katerega je izšel Kristus. Odrešitveni sklep pa vključuje tudi tiste, ki priznavajo Stvarnika, med temi so na prvem mestu muslimani, ki se imajo za izpovedovavce Abrahamove vere in ki z nami častijo edinega usmiljenega Boga, ki bo sodil ljudi poslednji dan. Bog ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah, ker daje vsem življenje in dihanje in vse in ker kot Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali. Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in Cerkev, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanju izpolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje. Božja previdnost ne odreja za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrecnega spoznanja Boga, a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli. Kar koli namreč pri njih najde dobrega in resničnega, Cerkev ceni kot pripravo na evangelij in kot dar tistega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da bi končno imel življenje« (C 16).

Izjava Cerkev o razmerju do nekrščanskih verstev je nov poudarek v Cerкви glede tega vprašanja dokončno utrdila. Zaenkrat omenimo iz nje le par stavkov: »Ker si mora Cerkev prizadevati za edinost in ljubezen

⁸ Joh. Oesterreicher, Kommentierende Einleitung, LThK, Das zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 451.

⁹ Prav tam.

¹⁰ Prim. Raccolta di testi di S. S. Paolo VI. concernenti i rapporti con le religioni non cristiane, Roma 1965.

med ljudmi in tudi med narodi, tu predvsem preiskuje, kar je ljudem skupnega in kar jih nagiba k sožitju. Vsi narodi so namreč ena skupnost... Vsi imajo tudi isti končni smoter — Boga, čigar previdnost, izkazovanje dobrot in zveličavni načrti se raztezajo na vse ljudi« (NV 1). Ni pa skupna ljudem le ista človeška narava, ki je naravnana na Stvarnika, ampak jim je skupno tudi iskanje tega Boga v veri, da bi našli rešitev najtežjih vprašanj življenja. Izjava pravi: Vse vere rešujejo »zagonetna vprašanja človeškega življenja, ki danes prav tako kakor nekdanj vznemirjajo človeška srca: Kaj je človek? Kaj je smisel in namen našega življenja? V čem je izvir in kaj je namen trpljenja? Kaj je dobro in kaj je greh? Kaj je končna in zadnja in nedopovedna skrivnost, ki obdaja naš obstoj, iz katere izhajamo in h kateri težimo?« (NV 1, 3). Nato pa Izjava konkretno navaja, kaj Cerkev posebno dragocenega vidi v verstvih judovstva, muslimanstva, hinduizma in budizma in celo v nižjih verah. »Bil je velik trenutek,« pravi Oesterreicher, »ko so škofje prvikrat v zgodovini priznali in slovesno razglasili, da Cerkev ne prezira ničesar, kar je v raznih izročilih narodov zdravo in dobro.«¹¹

Nova smer v Cerkvi je spodbudila novo smer v teologiji. Če je bilo krščansko in primerjalno veroslovje doslej do tujih ver in sekt prestrogo, skoro krivično, bo moralo poslej to svoje stališče omiliti. Ne bo se smelo več s prezirom do drugih ustavljati le pri opravičevanju razodetja v stari in novi zavezi, ampak se bo moralo zavedati tudi odprtih vprašanj, ali ni morda začetek božjega načrta za odrešenje sveta postavljen že davno pred zavezo z Abrahamom. Vprašati se bo moralo, ali se res krijejo meje božjega kraljestva na zemlji z mejami izvoljenega ljudstva v stari in božjega ljudstva v Cerkvi nove zaveze. Vpraševati se bo moralo obenem, kaj je z razodetjem: ali je res dano izključno SZ in NZ ali pa morda njegovi darovi padajo tudi med druge narode, posebno spričo Pavlovega prepričanja, da brez razodete vere ni mogoče biti Bogu všeč (prim. Hebr 11, 6). Še posebno vprašanje bo moral apologet obenem z dogmatikom reševati: ali je milost dana res samo Judom in kristjanom, ali in v koliko so je obenem s službo v načrtu odrešenja in z deležnostjo na božjem razodetju deležni tudi drugi narodi in njihove vere. Kratko bi ta sklop problemov mogli izraziti z besedami: Treba je rešiti vprašanje, koliko reči dejansko družijo ali vsaj zbližuje krščanstvo in Cerkev z ostalim svetom, posebej z drugimi verami.

III.

Če teolog hoče dobiti odgovor na odprta vprašanja, ga mora najprej iskati v sv. pismu in ustnem izročilu. Izvedel bi, da Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice (prim. 1 Tim 2, 4). Še več: da Bog ni daleč od nikogar izmed nas, ampak da v njem vsi ljudje živijo, se gibljejo in so (prim. Apd 17, 28). Iz Jezusovega pogovora s Samarijanko pri Jakobovem vodnjaku bi zvedel, da je treba stališče verske ekskluzivnosti zavreči. Ko ga Samarijanka vpraša: »Naši očetje so molili Boga na tej gori (pokaže na goro Garizim), a vi Judje govorite, da je v Jeru-

¹¹ J. Oesterreicher, n. razpr. 406.

zalemu kraj, kjer ga je treba moliti,« ji Jezus odgovori: »Veruj žena, da pride ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci Očeta molili v duhu in resnici. Bog je duh in kateri ga molijo, ga morajo moliti v duhu in resnici« (Jan 4, 20—24).

Gotovo je tega nevidnega, povsod pričujočega Boga imel v mislih apostol Pavel, ki je hodil iz kraja v kraj oznanjat evangelij. To se je posebno pokazalo v Atenah, kjer se je hotel srečati s pogansko inteligenco. Med potjo po mestnih ulicah se začuden ustavi pred majhnim svetiščem, na katerem je bil napis: »Neznanemu Bogu«. Podobnih napisov je bilo še več pri poganih, ki so se priporočali vsem znanim in neznanim božanstvom. J. Holzner misli, da je Pavel napis razumel, kot da pomeni skrivnostnega neznanega Boga, ki ga častijo vse vere in izražajo vsa božanstva, Boga vesoljnega odrešenja in življenja.¹² S takim mišljenjem gre pogumen in vesel na Areopag. Tam spregovori Atencem o Bogu, ki se razodeva vsem ljudem, podobno kakor prej Jezus Samarijanki: »Kar torej častite, dasi ne poznate, to vam jaz oznanjam. Bog, ki je ustvaril svet in vse, kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih; tudi si ne da streči s človeškimi rokami, kakor bi česa potreboval, kajti on sam daje vsem življenje in dihanje in vse. Ustvaril je iz enega ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji. In je odmeril ter določil bivanju ljudi čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od nobenega izmed nas. Ker smo torej božjega rodu, ne smemo misliti, da je božanstvo podobno zlatu ali srebru ali kamnu, izdelku človeške umetnosti in zamisli. Bog je zatisnil oči nad časi te nevednosti, zdaj pa oznanja ljudem...« (Apd 17, 23—30). Ko pa jim hoče oznaniti, da je Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega Sina na svet, da bi se nihče ne pogubil, kdor vanj veruje (prim. Jan 3, 16) in da ga je obudil od mrtvih, da bi mogli vsi vanj verovati (Apd 17, 31), je moral odnehati: pogani še niso bili pripravljene dopolniti svojega nezadostnega znanja o srečanju z Bogom s polnostjo razodetja nove zaveze. Vendar se v Pavlovih besedah v Atenah nahaja jasno povedano tisto, kar se najde v sorodnih mestih sv. pisma, v učenju očetov in cerkvenega učiteljstva.

Najnovejši teologi so na podlagi tega dejansko začeli razmišljati o novi teologiji tujih verstev, z drugimi besedami, o tem, kako daleč segajo božji načrti za odrešenja sveta in v zvezi s tem njegovo razodetje. Za Karlom Rahnerjem SJ¹³ in H. R. Schlettejem¹⁴ je o teh problemih posebno jasno razpravljala louvainški teolog Gustave Thils¹⁵. Po njegovem prepričanju se zgodovina našega zveličanja ne začne z božjo zavezo z izvoljenim ljudstvom, ampak že s stvarjenjem sveta in človeka.¹⁶ Vanjo so vključeni ljudje vseh časov. Tistim, ki ljubijo Boga, se bo vse obrnilo na dobro, v zveličanje. Bog se ne srečuje z ljudmi le v SZ in NZ, ampak kjer koli in kadar koli, ves svet, posebno pa vsa verstva

¹² Prim. Paulus, Freiburg 1941, 189 sl.

¹³ Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie V).

¹⁴ Die Religionen als Thema der Theologie, Wien 1964.

¹⁵ Propos et problèmes de la Théologie des Religions non-chrétiennes, Paris 1966.

¹⁶ Prim. L. Latourelle, La Théologie de la Révélation, Paris 1963.

so priložnost za to. Vsa profana in verska zgodovina je v službi božjih načrtov za zveličanje sveta. Kar ljudje o teh srečanjih bajajo v raznih verstvih, ni vsa čista izmišljotina, ampak ima često realno razodeto podlago. Seveda pa je ta vesoljna zgodovina odrešenja le priprava na tisto posebno zgodovino, ko se je Bog srečal z ljudmi po očakih in prerokih, nazadnje pa po svojem Sinu (prim. Hebr 1, 1.2). V posebnem razodetju se je pokazalo, da je Kristus središče vsega, isti včeraj, danes in vekomaj (Hebr 13, 8) in da narodi dejansko postanejo deležni njegovega razodetja in milosti. Kolikor je vesoljna zgodovina odrešenja povezana s posebno »historia salutis« v SZ in NZ, toliko je povezana s Kristusom, na katerega pripravljaja, oziroma najde v njem svojo polnost.

Vzporedno s »historia salutis« v širšem in ožjem pomenu prihaja na svet tudi božje razodetje, ki šele pomeni pravo zgodovinsko srečanje z Bogom, pa ne le z njegovo besedo ampak tudi z njegovo močjo, vendar tako, da gre za srečanje osebe z osebo, za njun nagovor in odgovor, za dialog, iz katerega se porodi začetek večnega življenja, ker je v tem začetek tiste vere, ki zveličuje.

Gotovo je, da je bilo božje razodetje dano v SZ in NZ. Gotovo je tudi to, da je bilo razodetje SZ še zelo nepopolno z ozirom na NZ. Polnost razodetja je bila prihranjena Kristusu in Cerkvi in jo je le tam treba iskati in zato tja usmeriti vsa prizadevanja, ki gredo za tem, da bi se ljudje v polnosti srečavali z Bogom.¹⁷

Prav tako pa je tudi gotovo, da se je Bog postopoma razodeval. Ne vidimo tega le v razmerju SZ do NZ, ki sta si po sv. Tomažu kakor »imperfectum et perfectum in eadem specie« (3 q.107 a.1), ampak še bolj v odnosu, ki je med prarazodetjem in razodetjem SZ in NZ. Utemeljeno je torej mnenje, da se je Bog razodeval na razne načine in v raznih časih, vendar tako, da so bila vsa razodetja le kot predstopnje polnega razodetja v Kristusu. Smemo torej predpostavljati, da so drobci božjega razodetja ohranjeni tudi drugod, predvsem pa v raznih religijah, v katere je prav posebno »vkalkuliran« načrt božjega odrešenja, kakor se izraža K. Rahner.

Za posebno stara ljudstva je s tem resno računal etnolog W. Schmidt. Danes še obstoječa najstarejša vera pradavnih rodov v eno najvišje bitje se mu je zdela tako lepa in pravilna, da si je skoraj ni upal razlagati le kot naravno religijo, ampak se je z vso močjo oprijel misli, da gre za ostanek prarazodetja. Vzporedna mesta, ki jih je našel med temi izročili in med prvimi poglavji 1. Mojzesove knjige, so ga v tem odločno potrjevala.¹⁸ Sicer so mu ugovarjali, da kot etnolog za probleme razodetja ne sme imeti posluha, vendar je bil Schmidt tudi teolog in je imel polno pravico izkoristiti dognanja etnologije in jih postaviti v službo teologije. Novejši razvoj teologije verstev pa mu še prav posebno daje prav.

Težje je ugotoviti, do kje vse segajo ostanki prarazodetja in kje se je Bog na novo razodel. Že cerkveni očetje so drobce resnice, ki so jih odkrivali v poganskih religijah in filozofijah, vezali z Logosom, s pravim božjim razodetjem, ki je doseglo polnost v Kristusu. Ali niso s tem dali pravice vsem za seboj, da drobce resnice v raznih filozofijah in verstvih

¹⁷ Prim. G. Thils, n. d. 170 sl.

¹⁸ Prim. Der Ursprung der Gottesidee VI, Münster 1935, 371 sl.

sveta, ki jih bolj in bolj odkrivamo kot bogate zakladnice mnogih dobrih in zdravih nauk, povežejo s polnostjo razodetja v Kristusu in Cerkvi?

Če pa pomislimo na že omenjeni stavek sv. Pavla, da brez vere ni mogoče biti Bogu všeč, potem smemo skoro sklepati na nujnost takega božjega početja, saj Bog na neki način mora pomagati ljudem do prave vere preko razodetja, kakor koli jim ga že da. Tako meni tudi Aleksander Haleški.¹⁹ S tem pa je potrjeno ne le stališče cerkvenih očetov²⁰, ampak tudi mnenje 2. vatikanskega koncila, ki zahteva spoštovanje in priznanje vsega dobrega, kar se nahaja v raznih tujih verstvih.²¹

Poleg priznanja in spoštovanja pa sledi iz nove teologije o tujih verah tudi dolžnost, da stopimo z njimi v pravi dialog. Koncil je naročil: »Svoje sinove zato Cerkev spodbuja, naj se preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev in, izpričujoč svojo vero in krščansko življenje, priznavajo, spoštujejo in pospešujejo tiste duhovne in moralne dobrine, kakor tudi kulturne in socialne vrednote, ki se pri njih najdejo« (NV 2, 3). Kajti, pravi Izjava nekoliko kasneje, »ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh ljudi, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da pravi sv. pismo: Kdor ne ljubi, Boga ne pozna« (NV 5, 1). Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve pa še jasneje poziva, da je treba stopiti v dialog s tistimi, ki »imajo v sebi skrito seme Besede« (M 3). Tudi v svoji okrožnici »Ecclesiam suam« papež Pavel VI. nujno poziva na dialog z vsemi ljudmi dobre volje, prav posebno pa še s tujimi verstvi.

Do česa naj bi tak dialog privedel? Thils misli, da bi tudi krščanstvo in Cerkev mogla imeti od takega dialoga korist za popolnejše spoznanje resnice o pravem Bogu in tistem, ki ga je poslal, Jezusu Kristusu. Največjo korist pa bi imela tuja verstva, saj bi se približala svoji evangelizaciji, ki so je kljub delnemu razodetju, ki ga imajo, še vedno potrebna. Po misijonski dejavnosti Cerkve in vseh oblikah dialoga naj bi narodi spoznali najkrajšo pot do zveličanja, ki ne bi bila pomešana z zmotami in zablodami.

IV.

Torej moramo poslej res prijazneje gledati na tuja verstva in sekte in biti do njih pravičnejši. To velja celo za neizmerne množice primitivnih rodov. Konstitucija o Cerkvi tudi nanje misli, ko pravi: »Bog sam ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah,

¹⁹ »Si homo facit, quod in se est, Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem, aut per angelum aut per hominem« (Summa Theologica, ed. Quarrachi 1930, t. 3, 331 A).

²⁰ Prim. Thils, n. d. 48 sl.

²¹ »Od najstarejših časov do današnjega dne se najde pri različnih narodih neko spoznanje skrivnostne moči, ki je prisotna v toku stvari in dogodkih človeškega življenja, včasih celo priznanje najvišjega bitja ali celo Očeta. To spoznanje in priznanje prešinja njihovo življenje z globokim verskim čustvom. Verstva, ki so povezana z napredujočo kulturo, skušajo na ta vprašanja odgovoriti z bolj dognanimi pojmi in bolj uglajenim jezikom« (NV 2, 1).

ker daje vsem življenje in dihanje in vse in ker kot Odrešenik hoče, da bi se vsi zveličali« (C 16). Cerkvi je mnogo do tega, da »se vse, kar koli je zasajenega dobrega v srcu ali duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje« (C 17). Naj bodo ti rodovi še tako zaostali, vsi imajo odnose do višjega stvarstva, vsi imajo vero. Vsi pa imajo v svojih primitivnih verstvih še marsikaj takega, kar je pametno in moralno zdravo in more služiti kot dobrodošlo oporišče za dialog in izpopolnjevanje v smeri krščanstva. Katoliški misijonski dejavnosti se tu odpirajo najlepše možnosti in posebno poslanstvo, ki ga dejansko prav v tem smislu najuspešneje vrši.

Dialog z azijskimi religijami je sicer malo težji, v kolikor so višje razvite, vendar najde kristjan v njih toliko vzvišeno lepega in dobrega, da včasih kar ostrmi. Predhodno pa naj bo do njih prijazno razpoložen. Zgled za to bi mu moglo biti ravnanje papeža Pavla VI., ki je 3. decembra 1964 takole pozdravil Indijo: »Vaša dežela je dežela kulture, zibelka velikih verstev, domovina naroda, ki neprestano hrepeni, globoko razmišlja, molči in v vročih himnah išče Boga«. O največji veri tega naroda, o hinduizmu, so koncilski očetje izjavili: »Ljudje v njem preiskujejo božjo skrivnost in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in z izostrenimi filozofskimi napani; rešitve iz stisk našega življenja pa si iščejo ali v obliki spokornega življenja, ali v globokem premišljevanju, ali v tem, da se zatekajo z ljubeznijo in zaupanjem k Bogu« (NV 2, 1). Kdo bi se mogel držati še v oddaljenosti od hinduizma, ki so jo zahtevali stari apologeti?

Pomisliti je treba le na izraze, s katerimi govorijo o Bogu. Ica Upanishad 5 pravi: »On giba vse stvari, sam pa je negibljiv: je blizu in daleč obenem, je v vseh stvareh in vendar nad vsemi.« Bhagavatgita XI, 26. 27. 29 pravi: »Samo k meni usmeri svojega duha, tvoja razumnost naj v meni počiva. Poslej živi le v meni. Kar koli delaš ali daruješ, kar koli se premaguješ, stori to zaradi mene. Jaz sem isti v vseh stvareh. Nikogar ne sovražim, nikogar ne ljubim. Tisti, ki me časti z nedeljeno ljubeznijo, ostane v meni in jaz v njem.« Pavlu VI. pa je bil posebno všeč stavek iz Upanishad Kadaranyuka 1, kjer je rečeno: »Od neresničnosti vodi me k resničnosti, iz teme k luči, iz smrti v nesmrtnost.«

Še bolj pa cenimo hinduizem, če zvemo še za druge verske vrednote, ki jih hrani v svojih knjigah in obredih. Ob koncilski Izjavi o nekrščanskih verah je znani misijolog J. Masson SJ napisal obširno razpravo o verskih vrednotah v hinduizmu.²² V njej opozarja, da je vzvišena resnica o Bogu zavita prav v bajke, ki smo jih doslej tako podcenjevali. Z obilnostjo zunanjih izrazov odkrivajo resnično vsebino misterijev. Tudi do hinduistične filozofije moramo zavzeti bolj pozitivno stališče. Če smo jo doslej označevali kot popolno miselno zmedo, moramo poslej videti v njej »brezmejni smisel za povezavo, harmonijo in enotnost, kar vse je nujno potrebno za vsako pravo realnost. Posebno lepo je sveto spoštovanje, s katerim iščejo zadnjo skrivnost. Veličastna sta pojma: znanje je luč,

²² Valeurs religieuses de l'Hindouisme, Relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes (Unam Sanctum 61), Paris 1966, 1961—180.

življenje je moč»²³. Zato bi bila po njegovem mnenju nad vse krivična zahteva, da se morajo hindujci spreobrniti h krščanski filozofiji, z drugimi besedami, da morajo zatajiti, kar ima pravico, da živi. Hinduizem je treba spoštovati, kakor tudi hinduji spoštujejo Kristusa, v katerem vidijo v najvišji meri uresničeno tudi to, kar je njim sveto. Odklanjajo pa seveda institucionalizacijo religije. Masson meni, da bo do zbližanja med obema religijama prišlo, če bomo versko dediščino hinduizma poglabljali in očiščevali in jo dopolnjevali s krščansko, kar nekateri kakor p. J. Johans, p. Dandey, abbé Monchanin in drugi dejansko poskušajo, in sicer z uspehom.

Tudi v budizmu je 2. vatikanski koncil našel mnogo več pozitivnega, dobrega in zdravega, kakor pa so katoliški apologeti in verslovcvi priznavali doslej. Dobesedno pravi Izjava: »V različnih oblikah budizma priznavajo ljudje popolno nezadostnost sedanjega minljivega sveta in učijo pot, po kateri bi s pobožno in zaupanja polno dušo mogli doseči stanje popolne svobode, ali pa, bodisi z lastnim prizadevanjem ali oprti na višjo pomoč, priti do najvišjega razsvetljenja« (NV 2, 1).

J. Masson v zvezi s tem opozarja, da v budizmu prestol Boga ni zavzet po kakem maliku, kajti budist ni ne pesimist in ne brezbožnež, ampak človek, ki je stalno na potu v višji svet. Je kakor rudar, ki koplje in koplje, stalno zakopan v svojo galerijo, dokler ne bo po svojem ubogem naporu naletel na Tistega, ki mu prinaša luč in življenje.²⁴ Budizem je v bistvu religija odrešenja, kakor je to tudi krščanstvo. Zakaj se ne bi hoteli zbližati in prijeti za roko v skupnem iskanju polnosti odrešenja v Kristusu?

Masson pa opozarja še na nekaj. Dialog z verami, posebno pa budistično, ne bo mogel uspevati, dokler ga bodo motile razne okoliščine. Ena najbolj usodnih je slabo življenje kristjanov. Ti bi morali s svojim življenjem pričati za božjo navzočnost v svetu, pa tega ne delajo vedno. Masson misli kar na vojskovanje v Vietnamu. V takih primerih je dialog skoro nemogoč. Mogoč ostane le dialog med posamezniki, z ljudmi dobre volje, z iskrenimi iskalci duha, s prijatelji miru. Drug drugega bi morali v ljubezni poiskati in se skupno posvetiti najprej tistim, ki so najbolj ubogi, potem pa človeštvu sploh. V sedanjem raztrganem svetu bi si kristjani in budisti ne smeli biti nasprotniki.²⁵ Ni dvoma, da bi dialog akcije tudi v odnosu do drugih religij često bolje uspel kakor če bi ostali pri samih besedah. Ljudje, ki so si še daleč po nazorih, v mnogih potrebah najdejo pri delu skupno govorico.

Veliki misijolog Tomas Ohm OSB je spisal obširno delo o ljubezni do Boga v nekrščanskih verstvih.²⁶ V njem raziskuje, koliko prave ljubezni do Boga se najde pri posameznih, posebno velikih verstvih, ki so izven krščanstva. Bravec je začuden, da se mu je posrečilo odkriti toliko ljubezni, in sicer prave in lepe, tudi izven vere, o kateri smo govorili, da

²³ N. razpr. 168.

²⁴ Prim. J. Masson, Valeurs du Bouddhisme, Relations 197.

²⁵ N. d. 199.

²⁶ Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, München 1950.

je edina vera ljubezni na svetu. Ohmova odkritja so dragoceno potrdilo nove teologije izvenkrščanskih verstev, o kateri govorimo. Zanimivo je, da je pisatelj odkril največ te ljubezni v islamu, saj mu je posvetil tudi največ strani. To bi bil en razlog več, da se je Cerkev na koncilu mogla še posebno prijazno obrniti k muslimanom, o katerih pravi: »Cerkev gleda s spoštovanjem tudi na muslimane, ki častijo edinega, živega in nespremenljivega Boga, usmiljenega in vsemogočnega Stvarnika nebes in zemlje, ki je govoril ljudem. Njegovim sklepom, tudi najbolj skritim, se skušajo z vso dušo podvreči, kakor se je Bogu podvrigel Abraham, na katerega se muslimanska vera rada sklicuje. Jezusa, ki ga sicer ne priznavajo za Boga, vendar častijo kot preroka; Marijo častijo kot njegovo deviško Mater in jo včasih tudi pobožno kličejo na pomoč. Poleg tega pričakujejo sodnega dne, ko bo Bog vse ljudi obudil in poplašal. Zato cenijo moralno življenje. Boga pa častijo z molitvijo, miloščino in postom« (NV 3, 1). Namenoma smo navedli ta tekst v celoti, ker nadomesti vse druge raziskave, kaj je v islamu dobrega in zdravega in jasno pokaže, da moramo svoje sodbe o njem spremeniti in se mu prijateljsko približati zaradi dialoga. Tega pa sedaj Cerkev že naravnost naroča, ko pravi: »Če so torej v preteklih stoletjih neredko nastale med kristjani in muslimani razprtije in sovražnosti, sveti zbor spodbuja vse, naj pozabijo na preteklost, naj se iskreno vadijo v medsebojnem razumevanju in naj skupaj varujejo in pospešujejo socialno pravičnost za vse ljudi, moralne vrednote, mir in svobodo« (NV 3, 2). Četudi muslimani še niso bili povsem zadovoljni s to Izjavo, češ da jim še premalo priznava,²⁷ je napredek v smeri nove teologije o verstvih tako očiten, da bo nujno rodil dobre posledice.

Če smo prej govorili o Judih le hudo, je prav, da po srečnih odločbah Janeza XXIII., naj se iz liturgije izločijo vsi teksti, ki bi mogli Jude žaliti, tudi Cerkev sama v Izjavi o verstvih kaže do njih posebno prijaznost. Ta Izjava je bila prvotno pravzaprav namenjena le razmerju do Judov. Prav o tem se je na koncilu največ razpravljalo. Končno so se očetje zedinili, da so Judje »kljub vsemu ostali še vedno Bogu zelo ljubi« (NV 4, 4), iz česar po sebi sledi naročilo za dialog: »Ker je tako velika duhovna dediščina kristjanom in Judom skupna, cerkveni zbor spodbuja in priporoča medsebojno spoznavanje in spoštovanje med njimi, kar se doseže s svetopisemskim in bogoslovnim preučevanjem in bratskimi razgovori« (NV 4, 5).

V novi teologiji o verstvih pa ne gre samo za izvenkrščanska verstva, ampak tudi za razmerje, ki ga je treba zavzeti do izvenkatoških veri in sekt, ki tudi predstavljajo velik del človeštva. Če smo postali prijazni do tistih, ki so relativno daleč, moramo postati prijazni še toliko bolj do tistih, ki so Kristusovi veri in Cerkvi bistveno bližji. Res smo do tako imenovanih »revizionistov« navadno bolj strogi, ker jim ne moremo odpustiti, da so izdali in zapustili očetovo hišo, ali prav prilika o izgubljenem sinu in očetovem ravnanju z njim nam mora povedati, da je zadnji čas, da se tudi tu otresemo starega gledanja. Res moramo biti pozorni na

²⁷ Prim. V. Fajdiga, Nov in važen dokument, BV 26 (1966) 40 sl.

opozorilo papeža Pija XII. v »*Humani generis*« o nevarnosti irenizma, ki bi hotel podreti vse pregraje in zanikati vse razlike, vendar se je treba tudi teh vprašanj lotiti z mislijo papeža Janeza XXIII., da se je treba najprej z ločenimi brati prijazno v ljubezni objeti, da bo razgovor o razlikah toliko laže stekel. Če pa pomislimo, koliko imajo te krščanske vere in sekte z nami skupnega v veri, morali in kultu, se čudimo, kako je sploh tako negativen odnos do njih, kakršnega smo navajeni, mogel najti mesto v naših srcih in knjigah.

Vzemimo le naš odnos do pravoslavni^h. Vsa vsebina prvih cerkvenih zborov do l. 1054 je tudi njihova, imajo isto razodetje, isti moralni zakonik, njihovi duhovniki in škofje so posvečeni pravilno in delijo pravilno sv. zakramente. Kljub nepriznavanju papeževega primata imajo toliko skupnega s Kristusom in Cerkvijo, da je treba dialog, ki ga je tako pospešil 2. vatikanski koncil (prim. Odlok o ekumenizmu) nadaljevati z vsemi močmi in z vsem srcem. Če kje, potem se bo v tem primeru pokazalo, ali je nova smer v teologiji verstev res zaživela in ali se je katoliški ljudje resnično hočejo držati.

Nekoliko težje je razmerje do protestantizma ali luteranizma in vseh njegovih poznejših oblik. Oddaljitev od resnice in pravice je neprimerno večja in zamere še vedno zelo velike. Toda ker se je prav ob bojih s protestantizmom rodila stara negativistična apologetika in verslovje, naj se prav ob njem pokaže sedaj, da je 2. vatikanski koncil tudi protestantizmu ponudil roko in odprl srce Cerkve. Mnogo dokazov je bilo za to pozneje resnično podanih (razni medsebojni obiski itd.), največ pa je bilo o novem odnosu do protestantizma povedanega l. 1967, ko so luterani slavili 450-letnico, odkar je Luther v Wittenbergu nabil na vrata cerkve svoje »stavke«.²⁸ Naj zadostujejo tu le sodbe, ki jih je v zvezi s tem še pred koncilom objavil Algermissen. Med drugim pravi: »Če hočemo priti do pravične sodbe o Luthru, se moramo vživeti v njegova dušna razpoloženja, ki so izhajala iz njegove narave in zunanjih življenjskih in časovnih prilik. Le v tem primeru se bo mogoče ogniti dveh skrajnosti in se povzpeti do prave sredine. Ena skrajnost gleda v njem brezmadežnega reformatorja po Kristusovem zgledu, polnega apostolskega duha za vzpostavitev pravega krščanstva, druga pa postavlja Luthra za tip odpadlega, nemoralnega in celo poltenega meniha. Obe sodbi sta primitivni in nepravilni.« Nato pa Algermissen obširno prikazuje, kje se je Luther motil in še bolj, kje se ni, ter obžaluje, da so tolikokrat njega in njegovo delo krivično sodili. Sklicuje se na Moehlerja, ki meni, da je Luthru šlo za rešitev čistega krščanstva; na von Stolberga, ki je dejal: Luthra častim kot globoko religioznega človeka in enega največjih duhov, na katerega ne bom vrgel kamna; na Goerresa, ki je zapisal: Bilo je to veliko in plemenito gibanje v nemškem narodu, ki je izšlo iz etične nevolje nad gnusobo, ki se je kotila v svetišču.²⁹

Algermissen je tudi do drugih krščanskih ver in sekt tako pravičen in prizanesljiv. Tako ugotavlja za starokatoliško vero, na katero

²⁸ Prim. *Orientierung* 31 (1967) 205 sl, 241 sl, 252 sl.

²⁹ *Konfessionskunde* 581—586.

tako radi stresamo svojo jezo, da ni tako daleč od katoliške Cerkve kakor se na prvi pogled zdi. Po vsebini ji je neprimerno bližja kakor protestantizem in danes še bolj kakor takrat, ko se je njen upor zoper Cerkev začel.³⁰ Zato bi bilo nepravilno in teološko neutemeljeno, če bi vrata ekumenizma pred starokatoličani zapirali. Toliko istih misli, načel in obredov zahteva poglobljeno in pomnoženo prizadevanje za resnična srečanja, zblizanja in morda celo ponovno združenje.

Tudi glede sekt bo po načelih nove teologije o verstvih zavzeto drugačno, bolj prijazno stališče. Ni vse slabo pri njih. Nastajala so kot reformna gibanja v protestantizmu, ki je tudi sam nastal iz želje po reformi v Cerkvi, pa je postal kmalu še bolj reforme potreben tudi sam. Ni dvoma, da je v sektah mnogo prizadevnosti, mnogo moralne resnosti, mnogo življenja po smernicah sv. pisma, mnogo smisla za ljubezen in pravico in mnogo ljubezni do bližnjega. Gre jim za popolnejše krščanstvo in za rešitev iz stisk. Kadar nastopajo časi notranjih napetosti, razočaranja nad samo materialno kulturo, dóbe hrepenenja po bratstvu, enakosti in svobodi, ko si ljudje zaželijo sreče brez konca, bije ugodna ura za nastajanje in razvoj sekt. Rešitev iščejo pri Kristusu: v intimnem združenju z njim in v pričakovanju njegovega drugega prihoda in pravične sodbe nad hudobnim svetom. Vse to je blizu pravega krščanstva, v vsem tem je mnogo evangeljskega entuziazma. Zakaj bi ne smeli stopiti z njimi v tesnejši in prijaznejši stik, zakaj ne bi smeli z njimi začeti z dialogom. »Neznani Bog«, o katerem je govoril apostol Pavel, je tukaj že odkrit, le da se je primešalo mnogo subjektivističnih zablod, vendar ne toliko kot kje drugje v verah, ki so neprimerno bolj daleč od pravega Boga. Ljubezni polni dialog bo tudi sekte, posebno kadar so razočarane same med seboj, približal k tisti edinosti, za katero je Kristus molil pri zadnji večerji (prim. Jan 17, 20—24).

Dolžnost resnega dialoga s sektami je toliko večja, kolikor so včasih verniki v pravi veri sokrivi, da je do sekt prišlo oziroma se njihovo članstvo množi (pri nas npr. Jehovci). Poznavalci sekt kakor Algermissen, Lavaud, Guery, Weber in drugi opozarjajo namreč katoliške vernike, na kaj naj pazijo, da jim ljudje ne bodo uhajali v sekte. Algermissen npr. pravi, da bi bilo treba paziti na to, da bo dušno pastirstvo v vsakem oziru na višini: solidne pridige, razgibana liturgija, močno biblično in evharestično življenje in mnogo navdušenih laičkih apostolov.³¹ Škof Weber iz Strassburga pa zahteva v katoliških občestvih več bratstva, navdušenja, žive božje besede in zanimive božje službe. Občestveno življenje naj bi bilo tudi pri nas bolj prijateljsko, postrežljivo in polno ljubezni. Ljudem je treba dati čimveč sv. pisma. Predvsem pa naj se katoliška vera izkaže v iskanju časne in večne sreče za svoje vernike. Ljubezen do Boga naj bo tudi pri nas predvsem v ljubezni do bližnjega očitna. Tudi katoličani

³⁰ Prim. Algermissen, n. d. 762 sl.

³¹ Sektenwesen, LThK 9 (1937) 436 sl.

naj imajo mnogo gorečih apostolov.³² Sekte se bodo prej ali slej pokazale nepotrebne in edinost v Kristusu bo vedno večja.

Nova teologija tujih verstev in sekt je postala stvarnost, ki jo zahteva enaka stvarnost obstoja drugih ver in sekt, do katerih je treba najti odnos. Poglobljeno gledanje na te vere in sekte zahteva, da se katoliški teologi in misijonarji odpovedo ozkosrčnemu iskanju razlik in nadomestijo to negativno stališče z bolj pozitivnim, ko ugotovijo, da je premnogo resnic in zapovedi in obredov, ki nas z njimi družijo. Gospodovo naročilo pred smrtjo pri zadnji večerji: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21) obvezuje nas vse, posebno pa apologete novega časa, ki bi radi z dokazom popolne edinosti pomagali do vere tistim, ki so še izven Cerkve. Če bo teologija drugih ver in sekt prav reševala probleme, ki se bodo pojavili, jim bo mogla pri tem v marsičem pomagati.

³² Herderkorrespondenz 6 (1953) 145.

Red božje navzočnosti v sv. pismu

Jakob Aleksič

DE OECONOMIA PRAESENTIAE DEI IN SACRA SCRIPTURA

Summarium: Historia salutis est oeconomia praesentiae Dei in creaturis, quae semper profundius et perfectius in effectum adducitur. Quae divina activitas more antiquo regnum Dei nuncupatur. Constitutio Lumen gentium doctrinam de regno Dei in centro ecclesilogiae catholicae collocavit. Hoc modo viam aperuit quaestionibus: quid de relatione inter mysterium regni Dei, mysterium Ecclesiae et mysterium Christi sentiendum sit? Quo modo hae quaestiones in Sacra Scriptura refulgeant, quodnam sit argumentum earum ac pondus in hac nostra aetate?

In prima disputationis parte biblicus conceptus regni Dei, praesertim sub luce Mth 22, 21 et Mth 6, 9—13, inspicitur; in secunda parte relatio inter oeconomiam praesentiae Dei et regnum Dei ex Sacra Scriptura Veteris et Novi Testamenti illustratur; in tertia parte signa praecipua mysterii Christi ex Sacra Scriptura educuntur.

»Delo moderne eksegeze je postavilo tradicionalno dogmatiko pred toliko vprašanj, da ji, če noče obupati nad samo seboj, ne preostane nič drugega kakor da revidira vse svoje csnove in s tem vse, kar je na teh osnovah zgrajeno.«¹ Težko bi se dalo izraziti bolj razločno, kakor je Hans Urs von Balthasar povedal s temi besedami, da se nahajamo v izredni teološki in duhovni situaciji. Je to kriza vere? Pot v splošni kaos? Ali pa je porajanje nečesa novega?

»Duh enotnosti v novi zavezi«, ki ga Urs von Balthasar v naslovu svoje razprave stavi nasproti »mnoštvu bibličnih teologij«, opravičuje pameten optimizem v teh vprašanjih.

O tem se prepričamo, če se poglobimo v listine drugega vatikanskega koncila, zlasti v njegov glavni dokument, to je v dogmatično konstitucijo o Cerkvi. V koncilskih razpravah o tej konstituciji se je sprožilo nekaj, kar je podobno kamnu iz videnja preroka Danijela, kamnu, ki se je skoraj neopazno, kakor »brez človeških rok utrgal«, da postane »velika gora in napolni vso zemljo« (Dan 2, 24—25). Ako primerjamo osnutek za prvo poglavje konstitucije, ki ga je pripravila teološka komisija in ki je bil na drugem in tretjem zasedanju od koncilskih očetov zavrnjen, z osnutkom, ki je bil nato na tretjem zasedanju predložen in tudi sprejet, vidimo, da se je v središču nauka o Cerkvi nekaj premaknilo. Na prvem mestu namreč ni več nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu, ampak nauk o skrivnosti božjega kraljestva.

¹ Hans Urs von Balthasar, Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit im Neuen Testament, v: Schweizer Rundschau, März 1968, str. 159.

S to spremembo je sveti zbor postavil nauk o Cerkvi na izrazito svetopisemska, in sicer evangeljska tla, in določil, da se nauk o Cerkvi gradi predvsem na sv. pismu in ne na teološki sistematiki, kot se je začrtavala v 19. in našem stoletju do koncila. S tem seveda ni rečeno, da nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu ni več aktualen in koristen. Toda velika važnost omenjene spremembe je v tem, ker nam odpira ravno pot v osrednjo svetopisemsko dimenzijo, v kristocentričnost, in kar je s tem v zvezi, ker nam odpira pot k proučevanju vprašanja: Kakšno je razmerje med skrivnostjo Cerkve in skrivnostjo božjega kraljestva? Kaj uči o tem razmerju sv. pismo in kakšen pomen ima to za naš čas?

Nihče ne dvomi, da je skrivnost božjega kraljestva vodilna resnica Kristusovega veselega oznanila. Toda čudno malo je znana in prav upoštevana dejanska vsebina, ki jo je Kristus položil v to skrivnost. Nad njo leži megla nejasnih in splošnih, oziroma takih predstav, s katerimi danes večina krščanskih ljudi praktično ne ve kaj začeti.

Drugi vatikanski koncil je do neke meje dvignil zaveso nad božjim in Kristusovim kraljestvom, in nakazal pot, ki iz množstva ali »gozda« bibličnih teologij vodi — vsaj v daljši perspektivi — ne sicer v kak enoten nov teološki sistem, ampak k taki sintezi kot jo potrebuje in išče moderni človek in njegov čas.

Konstitucija »Luč narodov« pravi, da božje kraljestvo »sije [elucescit] ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5). To nas spominja na svetlobo gorečega grma, ki jo je zagledal Mojzes in vzkljnil: »Stopim tja in pogledam to veliko prikazen« (2 Mojz 3, 3). Toda ni dvoma, da je prikazen, ki po besedah dogmatične konstitucije o božjem razodetju sije kristjanom iz Kristusovih besed in dejanj, večja in pomenljivejša. Ali nam torej ne velja tudi božji opomin, ko se ji bližamo: »Sezuj si čevlje z nog, kajti kraj, ki na njem stojiš, je sveta zemlja« (2 Mojz 3, 5). Zdi se, da slutnja o tem živi nekje v ozadju eksegeze, ki danes povzroča nemir.

V prvem delu razprave bomo govorili o tem, kar imenuje Kristus božje kraljestvo, v drugem se bomo ozrli na zvezo med božjim kraljestvom in božjo navzočnostjo v svetu, v tretjem na glavna znamenja Kristusove skrivnosti v sv. pismu.

I.

BIBLIČNI POJEM SKRIVNOSTI BOŽJEGA KRALJESTVA

Naš Gospod Jezus Kristus je imel večkrat dialog s svojimi nasprotniki. Ko so ga nekoč farizeji in herodovci vprašali, ali se sme dajati cesarju davek ali ne, je dal kratek in lapidaren odgovor: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22, 21).

Bilo bi kratkovidno in smešno, če bi to Kristusovo izjavo razlagali samo kot navodilo za davčno politiko v Palestini ob Jezusovem času. Če

kak tekst sv. pisma, moramo tega razumeti v njegovem polnem smislu [»sensu pleniore«], kakor se izraža strokovna razlaga. Če bi bil namreč Kristus pri tem vprašanju farizejev in herodovcev mislil samo na davčno politiko, bi najbrž sploh odklonil odgovor (prim. Lk 12, 14), ali pa bi kratko odvrnil: »Dajte cesarju, kar mu gre« in konec. Tako pa vidimo, da Kristusova beseda zveni avtoritativno, kot načelna izjava mesijanskega Kralja. Z njo Kristus postavlja načelo, ki velja za vsa področja življenja in za vse čase. Z njo pojasnjuje, da »cesar«, ki mu je treba dati, »kar je njegovega«, ni le rimski cesar, ampak človek kot tak, biblični človek ali Adam, ki ga je njegov Stvarnik postavil za gospodarja na zemlji.

Zato je Kristusova razsodba: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« mesijanski izraz velikega načela pravičnosti kot temeljnega zakona o božjem in Kristusovem kraljestvu.

1. Načelo in praksa

To načelo je temeljnega pomena za vsa področja življenja, ker je osnova dveh največjih zapovedi, ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega. Velja najprej pri samih razlagi sv. pisma. V eksegezi je, kakor znano, morda najtežje vprašanje — odnos med navdihnjenjem in razodetjem. Vse sv. pismo je od Boga navdihnjeno, ni pa vse, kar je v sv. pismu, od Boga razodeto. In vse, kar je navdihnjeno, ni vse samo božje, ampak tudi človeško delo. Tako nastaja nelahko vprašanje: Kaj je v resnici božji in kaj človekov delež pri nastanku sv. pisma. Od pravičnega pojmovanja in sodbe o tem razmerju je odvisna pravilna razlaga sv. pisma in s tem spoznanje razodete resnice.

Sv. Tomaz Akvinski je na podlagi patristične in poznejše tradicije glede tega postavil načelo: »Glavni avtor sv. pisma je Sveti Duh, človek je rodnostni avtor« (Quodl., 7, a 14 ad 5). Žal se v naslednjih stoletjih proučevanje tega načela ni v zadostni meri nadaljevalo in poglobljalo. Res je, da v srednjem veku niso bili dani vsi objektivni pogoji za to. Med Evropo in bibličnimi deželami je skozi stoletja visela železna zavesa islama, zato ni bilo študija orientalskih jezikov, biblične arheologije in zgodovine starih vzhodnih kultur. Kljub temu se zdi, da je bila glavna ovira za plodni študij tega vprašanja statično pojmovanje stvarjenja, ki se je pod vplivom grške filozofije in primitivnosti naravoslovja ustoličilo v krščanskem srednjem veku.

Ker so stvarjenje pojmovali statično, tudi razodetja niso mogli pojmovati drugače kot statično. Če bi stvarjenje pojmovali razvojno, evolutivno, kar je nedvomno biblično, bi tako pojmovali tudi razodetje, kajti razodetje je vtakano v zgodovino, ki je razvojni proces. To je bil tudi vzrok, da so premalo upoštevali razliko med razodetjem in inspiracijo. Razodetje pomeni razvojno dogajanje, inspiracija pa je vsakokratni nadnaravni vpliv na svete pisatelje, ki deluje ustrezno razvojni stopnji razodetja. Zato je inspiracija časovno pogojena božja dejavnost. To se nujno odraža v literarnih vrstah in oblikah sv. pisma, v katerih se uveljavlja individualnost vsakokratnega svetega pisatelja in torej delež človeka pri nastanku sv. pisma.

Ker se vse to ni dovolj študiralo in upoštevalo, se bibličisti in teologi pri presojanju in odločanju, kaj je božji in kaj človekov delež v sv. pismu, niso vedno ravnali po Kristusovi razsodbi: Dajte hagiografu, kar je človekovega, in Svetemu Duhu, kar je božjega.

Že montanisti v prvih stoletjih krščanstva so glede sv. pisma pripisovali Bogu tako rekoč vse, človeku pa nič. Podobno so ravnali starejši protestanti. Tako imenovani »puntarski ateizem« je nastal v glavnem kot odpor proti nominalizmu Viljema Ockhama (1290—1349), ki je celotno lestvico vrednot preložil iz naravne človeške sfere v sfero Boga in njegove subjektivne volje². Poznejši Ockhamov učenec Martin Luther (1483—1546) je na tej podlagi tajil npravstveno svobodo človeka, in učil, da vera sama, brez človekovih del, zveličuje. Zato je zavrgel list apostola Jakoba, ki uči, da je vera brez del mrtva (2, 17).

Claude Tresmontant upravičeno dolži Ockhama, Luthra in Rene Descartesa (1596—1650), da so svetopisemski pojem vere zmalčili. Utesnili in ponižali so človekov razum in naredili iz vere slepi pristanek volje. Viljem Ockham trdi, da razum ne more ugotoviti in spoznati zgodovinskega dejstva razodetja, Rene Descartes uči, da vera ni akt človekove inteligence, ampak volje, Martin Luther pa pravi, da vera nasprotuje razumu, ki je »največji hudičev vlačugar«³.

Taki nazori dokazujejo, da se je Kristusovo kraljevsko načelo pravičnosti v pojmovanju in razlagi sv. pisma hudo kršilo, kar ni moglo ostati brez usodnih posledic. Zakaj človeška narava se je upravičeno uprla takemu zapostavljanju razuma. Božja beseda sv. pisma se vendar obrača na človekov razum, in namen razodetja je najprej spoznanje. V razodetju govori Bog človekovemu razumu in šele preko razuma poziva človekovo voljo, da se odloči sprejeti razodeti nauk.

Tako je zaradi obrambe razuma prišlo do reakcije proti veri. Žal da je obramba razuma polagoma šla predaleč in zdrknila v nasproten ekstrem, to je v racionalizem in modernizem, panbabilonizem in historizem literarnih vrst. Zgodovina filozofije kaže, da je v naslednjih stoletjih evropski človek pod vplivom racionalizma začel tajiti in zavračati samo dejstvo razodetja. Danes je ta razvoj prispel do točke nesmisla. Človek se je znašel v »eksistencialni stiski« (J. P. Sartre) in »sredi gledališča absurda« (Samuel Beckett). Pojem razodetja je postal samo še pojem soočevanja človeka s človekom. Če so v srednjem veku preveč ali vse pripisovali božji avtoriteti, danes, v novem veku, vse pripisujejo človeku. Če je človek nekoč v imenu vere očital razumu, da je »vlačugar«, očita razum danes veri isto.⁴

Koncilski teolog Henri de Lubac pravi, da je največja skušnjava naše dobe pri razlagi sv. pisma v tem, ker bi moderni človek rad iz Boga naredil simbol človeka. Resnico, da je človek po božji podobi, pre-

² Prim. Hans Pfeil, *Der Atheistische Humanismus der Gegenwart*, 1961, str. 89.

³ Prim. Cl. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'Existence de Dieu*, 1966, str. 410.

⁴ Prim. M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, 1967, str. 91: »Vera v boga dejansko onemogoča resnično moralno ravnanje«.

vrača v trditev: Bog je podoba človeka. »Ali je treba šele dokazovati,« vzklika Henri de Lubac, »da bi ta strašni prevrnjeni besedni red z enim mahom pometel vsako svetopisemsko alegorijo in z njo vred vero samo?«⁵

Smemo torej reči, da je neupoštevanje Kristusovega kraljevskega načela »dajte orodnemu avtorju, kar je človeškega, in Svetemu Duhu, glavnemu avtorju, kar je božjega«, vodilo v desakralizacijo sv. pisma, kar je cilj in program današnjega ateističnega humanizma. Ni dvoma, da je to kriza vere, ki se da primerjati krizi po Jezusovem evharističnem govoru v Kafarnaumu, ki jo je evangelist sv. Janez označil z besedami: »Odslej je mnogo Jezusovih učencev odstopilo in niso več hodili z njim« (Jan 6, 61). V obeh primerih gre za »kruh življenja«, ki je »prišel iz nebes« (Jan 6, 48.51), tam je bil evharistični kruh, tu je kruh božje besede.

2. Naša naloga

V Jezusovem času je Simon Peter v imenu apostolskega zbora na Jezusovo odločilno vprašanje odgovoril: »Gospod, h komu pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, Sin božji« (Jan 6, 68—69). Podobno je v našem času Janez XXIII., naslednik Simona Petra, v imenu vesoljnega cerkvenega zbora izpovedal vero v Kristusa.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je pod vodstvom Svetega Duha stanje vere pravilno presodil. V tem je pravi razlog, da je postavil v ospredje zavesti in pozornosti sodobnega krščanstva sveto pismo, in določil, »naj bo proučevanje sv. pisma duša [veluti anima] svetega bogoslovja« (BR 24). Kakor se je namreč ob kruhu božje besede, to je sv. pisma, začel razkroj v miselnosti zapadnega krščanstva, tako naj bi se ob sv. pismu začela obnova mišljenja.

Dolžnost današnjih kristjanov je, da se vprašajo, prvič, kako v pojmovanju in razlagi sv. pisma doseči ravnotežje med božjim in človeškim deležem, to je, med Svetim Duhom in hagiografom, drugič, kako v socialnem, gospodarskem in verskem praktičnem življenju uresničevati Kristusovo načelo: Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.

Izhodišče pri tem razglabljanju mora biti, to je jasno, osrednja resnica Kristusovega oznanila, na katero nas tudi opozarja drugi vatikanski koncil v svojem glavnem dokumentu (Luč narodov). To je resnica o skrivnosti božjega kraljestva.

Kaj je božje kraljestvo? Kristus imenuje božje kraljestvo »skrivnost« (Mr 4, 10). Človek bi mislil: Kar je skrivnost, je skrito in nedoumljivo. Pa ni vedno tako. Škof Charue je na koncilu v imenu doktrinalne komisije dal tole pojasnilo: »Pojem skrivnosti ne označuje kratkoma neke nepoznatne stvari, temne in težko umljive zadeve, ampak, kakor danes večinoma razumejo, označuje ta pojem neko božjo, transcendentno in zvečičavno stvarnost, ki nam je razodeta in je na neki način postala vidna.«⁶

⁵ Histoire et Esprit, 1950, str. 435.

⁶ B. Kloppenberg, Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione, v: La Chiesa del Vaticano II; Ed. Valechi, Firenze, 1965.

Iz tega koncilskega pojasnila sledi, da pojem skrivnosti, ki pritiče Cerkvi in božjemu kraljestvu, vsebuje dva konstitutivna elementa: r a z o - d e t o s t in v i d n o s t. To potrjuje dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko pravi, da »se skrivnost Cerkve razodeva v njeni ustanovitvi«, božje kraljestvo pa »sije ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5).

Tu nastane vprašanje: Ali nam svetopisemski pojem božjega kraljestva daje solidno in dovolj široko podlago, na kateri nam bo mogoče razmejiti božji in človeški delež v sv. pismu in krščanskem življenju, in tako dati Bogu, kar je božjega, in človeku, kar je človekovega? Z drugimi besedami: ali nam daje biblični pojem božjega kraljestva solidno podlago za ravnotežje med teologijo in antropologijo?

Ni dvoma najprej, da je med božjim kraljestvom in Cerkvijo bitna, življenjska zveza. A je tudi razlika. Božje kraljestvo je obsežnejši, globlji, bogatejši in mogočnejši pojem, kakor je pojem Cerkve. Dasiravno je Kristus dal poglavarju Cerkve ključ, to je oblast, da odpira vstop v božje kraljestvo, to ne pomeni, da je Cerkev nad božjim kraljestvom. Ključ so Kristusova last, Kristus ima oblast nad Cerkvijo, on daje ključ apostolu Petru in njegovim naslednikom. Cerkev je Kristusova stavba, Kristusova ustanova.

Kaj pa božje kraljestvo? Kakšno je razmerje med božjim kraljestvom in Kristusom? To je kapitalno vprašanje.

Kristjani verujemo, da je Kristus Očetova večna »Beseda, ki je meso postala« (Jan 1, 14). Kristus je pravi Bog in pravi človek. Toda kakor so se v prvih stoletjih krščanstva duhovi razvneli okrog vprašanja Kristusove božje in človeške narave, kakor je težko vprašanje, kaj je v inspiraciji sv. pisma božje in kaj človeško, tako se danes vprašujemo, kaj je v božjem kraljestvu zares božje in kaj človeško.

Hitro uvidimo, da se moramo, če hočemo priti do pravega pojma božjega kraljestva in njegovega odnosa do Kristusa, ozreti v globine božjega življenja: izhodišče in temelj nauka o skrivnosti božjega kraljestva je namreč nauk o presv. Trojici. Na to nas opozarja dogmatična konstitucija o Cerkvi v svojem prvem poglavju (C 2—5).

Božje kraljestvo je po svoji vsebini velika skrivnost. Poglobljanje v to skrivnost je naloga teologije danes in bo jutri. Ni še napisana teologija o božjem kraljestvu ali »regnologija«, kakor je napisan nauk o Cerkvi ali ekleziologija. Zdi se, da je prišel čas za to. To je skupna naloga biblicistov in teologov. Ker je 2. vatikanski koncil postavil pručevanje skrivnosti božjega kraljestva enako kot skrivnosti Cerkve na biblijsko osnovo, je v prvi vrsti naloga biblicistov, da posvete temu vprašanju svojo pozornost. Saj je skrivnost božjega kraljestva ravno za biblicista nadvse privlačna. Tako sv. pismo stare kot nove zaveze mu daje za ta študij obilo gradiva.

V novi zavezi sta poleg mnogih prilik o božjem kraljestvu pomenljiva zlasti dva teksta, to je govor na gori (Mt 5, 1—7, 29) in posebej o čen a š (Mt 6, 9—13; Lk 11, 2—4). Ta dva teksta razpravljata o božjem kraljestvu in njegovi osnovi, to je pravičnosti. Sam izraz »kraljestvo«

temelji na ideji pravičnosti. *Iustitia est fundamentum regnorum*. Ta aksiom velja tudi za božje kraljestvo. Kraljestvo brez pravičnosti je a priori nesmisel, ker je negacija lastnega fundamenta, na katerem stoji.

3. Očenaš

Ustavimo se pri očenašu. To je tekst sv. pisma, v katerem je Kristus na poseben način odgrnil zaveso nad skrivnostjo božjega kraljestva. Kakor je resnica o božjem kraljestvu osrednja misel Kristusovega evangelija, tako je tudi osrednja misel očenaša. V očenašu je Jezus postavil najpopolnejši obrazec molitve. V očenašu je strnil vse bistveno, kar človek potrebuje za časnost in večnost, in za kar naj Boga prosi. In v središču te molitve stoji kakor svetilnik ob morju prošnja: »Pridi tvoje kraljestvo!« To je najprej prošnja za milost pravičnosti, prošnja za razsvetljenje in moč, da bi znali in mogli dati človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.

Besedilo očenaša ni samo svetopisemski tekst kot so drugi, ampak je tudi molitev, molitveni tekst. Ker je bistvena naloga eksegeta, da ugotovi, kaj je hotel hagiograf in po njem Sveti Duh povedati s tekstom, ki ga ima pred seboj, in ker je ta tekst kot molitev postavil sam Jezus Kristus, božji Sin, moramo priznati, da za pravilno in polno razumevanje in razlago tega teksta ne zadostuje zgolj redni umski napor eksegeta, ampak se mora pridružiti tudi molitev. Tega so se zavedali in se po tem ravnali sveti cerkveni učitelji. Zakaj prazno je misliti, da more človek sam, brez božje pomoči, premeriti globine božje skrivnosti. Zato je na dlani, da bomo vprašali tiste, ki so bili veščji v nauku o presveti Trojici in v razlagi sv. pisma, istočasno pa tudi — svetniki.

Obrnimo se na dva izmed njih, na sv. Tomaža Akvinskega in na sv. Maksima Izpovednika. Potrebna je namreč v tem vprašanju primerjava med zapadnim in vzhodnim krščanskim učenjem.

Sv. Tomaž uči: Vse božje delovanje obsega dve sferi: notranjo in zunanjo. V notranjem delovanju, ki je isto kot imanentno življenje presv. Trojice, moramo razlikovati: božjo moč, božjo modrost in božjo dobroto. Pri tem pripisujemo moč Očetu, modrost Sinu in dobroto Svetemu Duhu. Očetu je namreč najbližje moč, ker je on počelo presv. Trojice, Sinu modrost, ker je Očetova Beseda, a Svetemu Duhu se pripisuje dobrota, ker je vez ljubezni med Očetom in Sinom (prim. S. Theol I, 34, 8). Ko pa motrimo zunanje božje delovanje, velja sledeče pravilo: Oče deluje po Sinu v Svetem Duhu. Zakaj sv. apostol Pavel uči: »Od njega in po njem in zanj je vse« (Rimlj 11, 36. — S. Theol I, 39, 8).

V notranjem božjem delovanju se torej dejavnost božjega uma in volje izraža kot moč, modrost in dobrota, v zunanjem delovanju pa se te tri lastnosti očitujejo kot trije načini, po katerih Bog sploh kakor koli deluje v stvarstvu. In Bog tu deluje kot tvorni vzrok sveta: to je moč; Bog je najvišji vzor vsega stvarstva: to je modrost; tretjič pa deluje kot najvišji smoter sveta: to je dobrota. — Tako sv. Tomaž Akvinski.

Precej drugačno podobo dobimo iz razglabljanj vzhodnih očetov. Ko sv. Maksim Izpovednik razlaga začetne prošnje očenaša, prihaja do zaključka, da je Sveti Duh — Očetovo kraljestvo. Po nauku sv. Maksima se z besedami »Oče naš, kateri si v nebesih«, obračamo na Očeta samega; ko izgovarjamo besede »Posvečeno bodi tvoje ime«, mislimo na Sina; in ko pravimo »Pridi tvoje kraljestvo«, prosimo za Svetega Duha. Sin namreč pojasnjuje Očetovo bistvo in zato kot Beseda izraža Očetovo ime. Sveti Duh pa, ki izhaja iz Očeta po Sinu, je isto kot Očetovo delovanje, to je, izraža Očetovo vladanje, kraljevanje, kraljestvo.⁷

To so globoke in dragocene misli. Dajejo nam ključ za res tehtno razlago očenaša, in solidno podlago za pravilno, danes aktualno razumevanje skrivnosti božjega kraljestva.

Ali ni čudno, da Jezus v očenašu imenuje samo Očeta, samo prvo božjo osebo, molči pa o Sinu in Sv. Duhu? Vzhodni očetje nam to zadovoljivo pojasnijo s svojim dinamičnim predočevanjem notranjega božjega življenja. To je vzhodnim očetom omogočila vzhodna formula o izhajanju Svetega Duha iz Očeta — po Sinu. Zato so sklepali: Oče ne potrebuje ničesar, on je počelo brez počela in ne rabi nikakršnega posrednega bitja, da pride v stik s svetom, kakor so učili gnostiki. Sveti Duh izhaja iz Očeta po Sinu, ker Oče dosega po Sinu, da njegovo (to je Očetovo) delovanje pride do izraza, in to je Sveti Duh.

Vzhodna ali grška formula je »više dinamičko-organska, jer izražá gibanje ili izlaženje ili čin, kojim se, da tako kažem, u božanskom organizmu izvodi jedna osoba iz druge«, medtem ko je zapadna ali latinska formula »statička, jer označuje svršen snošaj božanskih osoba, gdje Sin nije Riječ, koja se giba i iz usta izlazi kao kod Grka, nego konačni završni termin Očeve spoznaje.«⁸

To se pravi: Vzhodni način dojema v božjem kraljestvu najprej in predvsem dinamično prvino, njegovo duhovnost, zapadni način pa logično vodi k statičnemu dojetju božjega kraljestva, to je, kraljestva kot organizacije. Ako namreč v božjem imanentnem življenju razlikujemo edinstvo božanstva ali narave, s čimer je izraženo počelo dinamičnosti, to je dejavnosti ali gibanja, pa trojico oseb, kar pomeni statičnost, ali, kakor pravi Bakšić, »svršen snošaj božanskih osoba«, tedaj je logično, da tudi v zunanjem božjem delovanju ali božjem kraljestvu ločimo dvoje: kolikor je božje kraljestvo vladanje, je dinamično, duhovno, dejavno, kolikor pa je »organizacija«, je statično, juridično.

Ni dvoma, da so to važne stvari, ne prazno besedičenje. Ker je Cerkev bitno povezana z božjim kraljestvom, ni vseeno, kako pojmuje božje kraljestvo v njej: dinamično ali statično. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) pravi, da se danes »Cerkev čuti resnično in na notranji način povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino« (CS, 1), in se zaveda, da je treba danes »red stvarnosti«

⁷ *Exposit. orat. Dom.*, PG 90, 884.

⁸ Dr. S. Bakšić, *Presveto Trojstvo*, Zagreb 1941, str. 211—212.

pojmovati »bolj dinamično in razvojno«. To je »notio magis dynamica atque evolutiva ordinis rerum«, ne »notio statica« (CS 5, 3).

Zato je koristno, če pri razlagi očenaša prisluhnemo vzhodnim cerkvenim očetom, in njihovi dinamični formuli. Ta nas vodi do sklepa, da je treba v univerzalnem pojmu božjega kraljestva razlikovati tri sfere ali območja božje dejavnosti. Vse tri sfere so skladno začrtane v besedilu očenaša.

Prva sfera je immanentno ali notranje božje kraljestvo. To je božje življenje presvete Trojice. O njem govori nagovor očenaša (»Oče naš, kateri si v nebesih«) in prvi dve prošnji (»Pocvečeno bodi tvoje ime, pridi tvoje kraljestvo«). Imenuje se notranje ali immanentno božje kraljestvo, ker je istovetno z notranjim božjim življenjem, ki je neskončno bogata in napeta dejavnost božjega bistva.

Druga sfera je stvariteljsko božje kraljestvo. Obsega ves ustvarjeni svet, nebo in zemljo. O njem govorita tretja in četrta prošnja (»Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih, tako na zemlji« in »Daj nam danes naš vsakdanji kruh«). To je naravno ali kozmično božje kraljestvo. V njem vlada Bog po zakonih, ki jih je položil v naravo.

Tretja sfera je odrešitveno božje kraljestvo. O njem govorijo zadnje tri prošnje očenaša (»odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpustimo svojim dolžnikom; in ne vpelji nas v skušnjavo; temveč reši nas hudega«). Očenaš je molitev, v kateri stopamo kakor Dante v Božanski komediji skozi vse sfere zlega in dobrega. Če hočemo dospeti k cilju našega potovanja, se moramo prebiti skozi temni gozd zla in trpljenja. Obtežene, zmučene in vznemirjene stoje tri zadnje prošnje očenaša, in kličejo k Očetu dobrote. Njihov klic ni zaman. Visoko nad njimi se vije rešilni prapor Jagnjeta. To je prapor svetega križa, ki je znamenje in poročstvo rešenja. Tako stoje tri zadnje prošnje v očenašu sicer globoko spodaj, toda nad njimi se odpira nebo upanja in žari ko sonce — sveto in dobrotno ime Oče.

Vidimo torej, da je božje kraljestvo v vseh sferah med seboj skladno povezano, in da napravlja vtis univerzalne celote, ki ji ničesar ne manjka. Veličastno enoto ožarja ena glavna, vseobvladujoča misel o nebeskem Očetu, izvoru in cilju vsega življenja.

Ta pojem božjega kraljestva ni plod fantazije, temveč razodeta resnica, ki se brez posebnih težav razbere v sv. pismu kot njegova vodilna misel. Odpira nam vesoljna obzorja; navdaja nas z globokim veseljem, pa tudi s strahom pred odgovornostjo. Pomislimo na tretjo in četrto prošnjo očenaša! Ali se nista eksegeza in teologija doslej premalo poglobljali v to sfero božjega kraljestva? Tretja in četrta prošnja nas vodita skozi kozmično, stvariteljsko sfero, ki je nenehni božji stvariteljski dej. In to stvariteljsko delovanje ni izključno delo Boga, k temu delu je bil od vsega začetka poklican tudi človek. Še vedno velja kot prva božja volja in zapoved ljudem: »Plodite se, množite se, napolnite zemljo; podrvzite si jo in ji gospodujte...« (1 Mojz 1, 28). Tudi za to sfero velja Kristusovo naročilo: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22, 21). Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam

sebe pa pogubi« (CS 39, 2). Tudi je res, kar »v soglasju s skušnjo stoletij sv. pismo uči, da tvorni napredek, ki je velika človeška dobrina, prinaša s seboj tudi veliko skušnjavo« (37, 1). Tudi »smo poučeni, »da podoba tega sveta preide« (1 Kor 7, 31), in »da nam Bog pripravlja novo bivališče in novo zemljo« (39, 1; — 2 Kor 5, 1—2; 2 Pet 3, 13). »Vendar« pa to »ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (39, 2; — prim. Pij XI.; okr. Quadragesimo anno: AAS 23 [1931] 207).

Okrožnica Pavla VI. »O delu za razvoj narodov« (Populorum progressio) uči, da spada sem skrb za »razvoj narodov, zlasti tistih, ki bi se radi rešili lakote, bede, udomačenih bolezni in nevednosti, ki bi bili radi bolj na široko deležni sadov omike in bi radi, da se bolj dejavno upoštevajo njihove človeške zmožnosti...« (1). Vse to utemeljuje ista okrožnica s Kristusovim evangelijem, rekoč: »Ker po sklepu 2. vatikanskega cerkvenega zbora Cerkev jasneje in globlje spoznava in presoja, kaj o tej stvari nujno terjaja Kristusov evangelij, je čutila dolžnost, da se ponudi ljudem v službo, da jim pomaga razumeti vso razsežnost tega težkega vprašanja in jih prepričati o nujnosti skupnega nastopa na tem odločilnem prelomu zgodovine človeštva« (1).

To je dinamično pojmovanje božjega kraljestva; iz njega odmeva Kristusova kraljevska zapoved: Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega. In to je tudi realna podlaga resnične ljubezni do bližnjega in do Boga. — Brez upoštevanja celotne Kristusove kraljevske zapovedi je namreč govorjenje o krščanski ljubezni zgolj ma- hanje po zraku.

II

BOŽJE KRALJESTVO IN BOŽJA NAVZOČNOST

Svetopisemski pojem in vsebina božjega kraljestva nas sili k vprašanju, kakšna je zveza med božjim kraljestvom in božjo navzočnostjo v svetu.

Po besedah dogmatične konstitucije o Cerkvi je Gcepod Jezus začel svojo Cerkev z oznanjevanjem blagovesti, da je prišlo »božje kraljestvo, pred veki obljubljen v svetem pismu: ‚Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo‘« (Mr 1, 15; prim. Mt 4, 17. — C 5). Starozavezne božje obljube so se dopolnile: s Kristusom je božje kraljestvo prišlo. In zdaj »to kraljestvo sije [elucescit] ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5, 1).

Konstitucija torej istoveti v določenem smislu Kristusovo skrivnost in skrivnost božjega kraljestva. Božje kraljestvo je v najtesnejši zvezi s Kristusovo osebo: navzočnost Kristusove osebe je navzočnost božjega kraljestva. Iz člo-

veške Kristusove besede žari božja Beseda, Kristusova človeška beseda je inkarnacija in manifestacija ali ponavzočitev večne Besede, Boga samega, druge božje osebe.

Tudi sveto pismo je božja beseda, in torej na neki način učlovečenje večne Besede. Tudi v stari zavezi izgovorjena ali napisana božja beseda je zato manifestacija božje navzočnosti (prim. Hebr 1, 1).

Da se bolje zavemo, kolikšna je širina in globina resnice o božji navzočnosti v svetu, je prav, da se najprej ustavimo pri vprašanju, na kak način se je manifestirala božja navzočnost po božji besedi v stari zavezi, in šele nato stopimo v novo zavezo.

1. Božja navzočnost v stari zavezi

Pri vstopu v staro zavezo je nadvse važno, da vemo, kako so izraelski preroki, avtentični tolmači božje besede v stari zavezi, pojmovali z g o d o - v i n o. V luči božjega razodetja se jim je zgodovina odkrivala kot uresničenje božjega kraljestva na zemlji, in ne kot dialektični proces, v katerem bi odločal zakon slepe brezosebne sile ali usode.

Knjiga preroka I z a i j a, največjega teologa stare zaveze, je v bistvu teologija zgodovine. Po njegovem nauku je zgodovina sredstvo za uresničenje božjega načrta. V zgodovini je Bog navzoč in dejaven, zgodovina je njegovo delo (ma'ase: Iz 10, 12; 28, 21). Zgodovina je nadaljevanje stvarjenja, zgodovinski dogodki so manifestacije božje moči, modrosti, pravičnosti in ljubezni.

Ker je božja beseda inkarnacija božje zveličavne volje, sovpada z naravnimi in zgodovinskimi dogodki, ki jih Bog sam vodi in ureja v blagor svojega ljudstva. Božja beseda obuja naravo in zgodovino. Svet, ustvarjen po božji besedi, bo znova ustvarjen po Gospodovi besedi. »Vsi dogodki so božje vabilo za človeka: v njih se Bog osebno obrača do človeka. Svet in zgodovina nehata biti téma za filozofsko razčlenjevanje in postaneta téma za osebni dialog med Bogom in človekom. Razodetje po dogodku in razodetje po besedi sta dva obraza, dve strani istega edinega božjega sporočila, božja beseda razodeva izvoljenemu ljudstvu n a v z o č n o s t in vsebino božje akcije.«⁹

Da to razumemo, moramo pomisliti, da hebrejski jezik ne dela razlike med besedo in osebo, ki besedo izgovori. Hebrejski izraz za besedo »d a b a r«, pomeni izgovorjeno besedo, ali pisano besedo, ali dogodek iz narave, ali zgodovinski dogodek. Govorjenje je neki način eksistence govoreče osebe. Moč besede je moč osebe, ki besedo izgovori. To je lastno samo osebi, človeku ali Bogu, ne pa živali, ker ni oseba.

Zato je moč božje besede neizmerna, brezpogojno učinkovita, stvariteljska. »Kakor pride dež in sneg izpod neba in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da zavrsti, da dá sejalcu seme in kruha uživalcu, tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust«, govori Gospod po preroku Izaiju: »ne povrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel, in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55, 10—11).

⁹ Prim. E. Schillebeeckx, Révélation et Théologie, 1965, str. 37.

Božja beseda pa ni učinkovita le v tem naravnem kozmičnem oziru, ampak tudi v zgodovinskem in odrešenjskem. To je božja beseda, izgovorjena po preroku. Preroška beseda je božja beseda v človeških ustih: ona dela, naznanja in tolmači zgodovino. »Obudim jim preroka... in položim svoje besede v njegova usta in govoril jim bo vse, kar mu zapovem. Kdor pa ne bo poslušal mojih besed, ki jih bo govoril v mojem imenu, tega jaz pokličem na odgovor« (5 Mojz 18, 18—19).

Preroška beseda, izgovorjena ali zapisana, je zato izraz božje navzočnosti, prerok je mož božji (homo Dei, 1 Kralj 9, 6), po njem govori Bog.

Bog pa v stari zavezi ni nagovarjal človeka kot posameznika, ampak izvoljeno ljudstvo kot celoto, kot svojo »posebno lastnino« (2 Mojz 19, 5). Izrael je bil božje ljudstvo, in zato kot narod nosilec božjega razodetja in božje navzočnosti. Sama eksistenca, sama zgodovina Izraela je bila izraz božje navzočnosti.¹⁰

Konkretna oblika božje navzočnosti v zgodovini Izraela je bila zaveza, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom na Sinaju. Zaveza je starim Hebrejcem pomenila odnos nerazdružnosti med dvema strankama, z vsemi pravicami in dolžnostmi, ki iz tega razmerja potekajo. Zaveza je prinašala mir, osebno varnost in blaginjo, ker sta se zaveznika vzajemno udeleževala skupnih moči. Zaveza, ki jo je med Bogom in Izraelom posredoval Mojzes, je bila osišče izraelske zgodovine vseh stoletij. V luči njenih določb so preroki presojali zgodovino in življenje izvoljenega ljudstva in drugih narodov. Sklenitev zaveze na Sinaju je bila resnično dogodek svetovno zgodovinskega pomena. Sinajska zaveza je pomenila kal in začetek [germen et initium] božjega kraljestva podobno, kakor je v novi zavezi, po besedah konstitucije Lumen gentium, »Cerkev na zemlji kal in začetek Kristusovega in božjega kraljestva«. Eshatološka perspektiva je ista. Stara zaveza ni samo predpoda, ampak resnična priprava in uvod v božje kraljestvo.

V tej pripravi je božje kraljestvo na neki način že delovalo; uveljavljalo je svoj temeljni zakon, zakon pravičnosti: »Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.« Treba je samo pogledati razglas dekaloga (2 Mojz 20, 1—2), božje sankcije (3 Mojz 26, 1—46) in dejanski potek dogodkov v vseh dobah izraelske zgodovine pred Kristusom. V peti Mojzesovi knjigi je smisel zaveze strnjen v besede, ki jih je Gospod govoril izvoljenemu ljudstvu po svojem glasniku: »Glej, predložil sem ti danes življenje in srečo, smrt in nesrečo... blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in drži se njega! Kajti to je zate življenje!« (5 Mojz 30, 15. 19—20).

In tako se je zgodovina izvoljenega ljudstva dejanski odvijala — v štirih poglavitnih etapah:

a) Doba od Mojzesa do Davida je bila doba poti iz egiptovske sužnosti v svobodo in blagostanje obljubljenе dežele.

b) Ko se je Salomon, Davidov sin in naslednik na prestolu, na stara leta od Gospoda Boga odvrnil, tako, da »njegovo srce ni bilo več celo

¹⁰ P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*², 1962, str. 134.

za Gospoda« (3 Kralj 11, 4), se je »Gospod razsrdil nad Salomonom, odtrgal kraljestvo« od njega, in ga dal njegovemu »hlapcu« (3 Kralj 11, 9. 11). S tem se je začela za izvoljeno ljudstvo drama, to se pravi, pot v asirsko sužnost za ljudstvo severnega kraljestva, in nato pot v babilonsko izgnanstvo za ljudstvo južnega kraljestva.

c) V babilonskem izgnanstvu se je »ostanek« izvoljenega naroda osvestil in vzel nase očiščevalno pokoro, vtem ko so se rodovi severnega kraljestva v asirski sužnosti izgubili.

d) Judje babilonskega izgnanstva — »ostanek« — so se vrnili v domovino. Nato se je začela doba obnove, preizkušenj in mesijanskega pričakovanja.

Končno so se izpolnile božje obljube: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15). Ni dvoma: »Ko hodimo po cesti stare zaveze, gremo Kristusu naproti.«¹¹

2. Nova zaveza

Prehod iz stare zaveze v novo zato ne pomeni, da smo stopili v docela nov in tuj svet, v stvarnost, ki nima s preteklostjo nič skupnega. Skrivnost božjega kraljestva je bila že v stari zavezi pričujoča, in tudi na svoj način vidna.

In vendar, kakšna razlika med staro in novo zavezo! Nova zaveza pomeni prihod božjega kraljestva v osebi Jezusa Kristusa. To je nezaslišana, nedoumljiva, vse stvarstvo pretresujoča eksplozija božje navzočnosti. Saj smo jo srečali zakrito že v stari zavezi. Toda stara zaveza je bila podobna vojaški paradi, na kateri peljejo mimo gledalcev atomsko bombo. V novi zavezi pa gledamo in doživljamo njeno eksplozijo. A ta eksplozija ne povzroča razdejanja in smrti, ampak ruši okove človekove sužnosti in odpira pot v svobodo otrok božjih.

Jezus Kristus je pravi Bog in pravi človek v eni osebi. »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15). Z učlovečenjem Sina božjega je bilo vzpostavljeno ravnotežje med božjo in človeško naravo. To je bil pravi začetek božjega kraljestva na zemlji. Kajti božje kraljestvo je tisto delovanje Boga v svetu in Cerкви, s katerim Bog »po skrivnosti svoje volje« (Ef 1, 9) vrača in daje človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega. Z grehom je človek izgubil »svoje«, to, kar je od Boga prejel v last in posest. In to je bilo zanj »prav dobro« (1 Mojz 1, 31). Bogokletno bi bilo misliti, da je Bog hotel človeka ustvariti za zlo. Ustvaril ga je za srečo. Greh je pokvaril vse...

Odrešenje, salus, zveličavni red, je po sv. pismu učinek, sad, realizacija božjega načrta, ki zajema človeka v celoti, takega, kot ga je Bog ustvaril in postavil na svet, z vsem, kar mu pripada. Stvarnik vesoljstva mu je zgradil krasno palačo in mu jo izročil zato, da bo priča in gospodar božjih čudežnih del, in da iz lepote in veličine stvarstva

¹¹ I. Schildenberger OSB, Vom Geheimnis des Gotteswortes, 1950, str. 61.

spoznava neizrekljivo in nepopisno moč Stvarnika. Še več: Bog je postavil človeka za kralja na zemlji. Sv. Tomaž Akvinski pravi, da je najpopolnejše delo na zemlji — prav vladati (S. Theol. I.—II. 2, 4); zato je Bog dvignil človeka na stopnjo bogopodobnosti, da bi mogel prevzeti vladarsko nalogo, za katero ga je kot Stvarnik določil, to je, sostvariteljsko z Bogom sodelovati pri uresničenju božjega načrta, in se po tej poti »dvigniti k deležnosti pri božjem življenju« (2 Vat C 2).

V prvem poglavju lista Efežanom, ki najlepše izraža povezanost obeh zavez in izvornost nove zaveze, sveti Pavel po božjem navdihu odkriva, v čem je skrivnost božje volje, tisti dobrotni sklep, ki ga je Bog položil v Kristusa, da ga izvrši v polnosti časov. To je sklep, »da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 10).

Cilj božjega kraljestva je uresničenje tega sklepa. Dogmatična konstitucija o Cerkvi uči: »Zato je Kristus, da bi izpolnil Očetovo voljo, začel na zemlji nebeško kraljestvo in nam razodel njegovo skrivnost ter s svojo pokorščino izvršil odrešenje« (C 2). Dogmatična konstitucija o božjem razodetju pa nam opiše Kristusovo delo odrešenja z besedami: »Kristus je na zemlji obnovil božje kraljestvo, z dejanji in besedami razodel Očeta in sebe in dopolnil svoje delo s smrtjo, z vstajenjem in s slavnim vnebohodom ter poslanjem Svetega Duha. Povišan z zemlje vse priteguje k sebi« (BR 17; — prim. Jan 12, 32).

V Apostolskih delih beremo, da so apostoli Jezusa tik pred vnebohodom vprašali: »Gospod, ali boš v tem času obnovil Izraelovo kraljestvo?« Iz tega vprašanja apostolov je razvidno, da so imeli vse do poslanja Svetega Duha o božjem kraljestvu napačne pojme. Tudi po Jezusovem vstajenju so si predstavljali, da bo Jezus premagal Rimljane in obnovil Davidovo kraljestvo. Jezus jih pouči, da bo njegovo kraljestvo duhovno, vesoljno in eshatološko kraljestvo. Zato jim odgovori: »Ne gre vam, da bi vedeli čase in trenutke, ki jih je Oče pridržal svoji oblasti; prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8).

Ta zadnji Kristusov dialog z apostoli na zemlji je pomenljiv. Pomaga nam razumeti, zakaj se je prav ob vprašanju in zaradi vprašanja: Izraelovo ali božje kraljestvo? Kristusovo odrešilno delo končalo z dramo na Golgoti. Stara zaveza je v resnici pripravljala Kristusu križ. Drama izvoljenega naroda v stari zavezi, ki je nastala zaradi greha in nezvestobe sinajski zavezi, se je razvila v golgotsko dramo, zato, da šele prek križa in Kristusovega poveličanja zasi je svoboda božjih otrok za ljudi vseh narodov. In dolžnost Cerkve bo, »da oznanja Kristusov križ — kot znamenje vseobsegajoče božje ljubezni in kot vir vseh milosti« (Izjava 2. vaticanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev št. 4). Kristusov križ je postal drevo življenja v obnovljenem božjem kraljestvu.

Zato v ekonomiji in zgodovini odrešenja velja načelo in zakon, da Bog premaguje človekov odpor in upor z »nespametjo« križa. »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog

sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja. Kajti Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa Križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč, božjo modrost« (1 Kor 1, 21—24).

Jasno pa je, da pri odrešenju človeka ne gre samo za človekovo dušo. Bog ne more odrešiti človeka, ki je telesno-duhovno bitje, ne da bi obenem odkupil in obnovil tudi tvarni svet in njegove funkcije časa in gibanja in zgodovine. Pri odrešenju gre za uresničenje božjega kraljestva v celotnem obsegu, v njegovih antropoloških in kozmičnih dimenzijah. Odrešenje mora zajeti človekovo dušo in telo, posameznika in družbo ter ves zunanji fizični svet. Samo tako je mogoče obnoviti zvezo med Bogom in človekom v skladu s prvotnim božjim načrtom. Samo tako se more odpraviti stanje »ničevosti« (Rimlj 8, 20), v katero je padel človek in svet z njim zaradi greha. »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 19—21).

III

ZNAMENJA KRISTUSOVE SKRIVNOSTI

Sveto pismo je zveličavno oznanilo, ki je namenjeno tudi današnjemu človeku. Za pristop k bibliji so danes potrebni nekateri kažipoti ali znamenja, ki nas vodijo do svetišča, to je do skrivnosti sv. pisma, ki je Kristusova skrivnost. Tri poglobitna in neizogibna znamenja so: kristocentričnost, instrumentalnost in progresivnost.

1. Kristocentričnost

»Cerkev je od svojega ustanovitelja prejela poslanstvo, da oznanja in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi«, pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi (C 5). Kristusovo kraljestvo ima vse bistvene prvine božjega kraljestva. Božje kraljestvo je v Kristusovem kraljestvu navzoče. V evangeliju po sv. Luku izjavlja Jezus, da je Oče prepustil »kraljestvo« njemu (22, 29), apostol Pavel pa piše, da bo Kristus ob koncu »kraljevanje izročil Bogu in Očetu« (1 Kor 15, 24).

Razlika med božjim in Kristusovim kraljestvom je torej v tem, da ima Kristusovo kraljestvo v določenem smislu časoven, zgodovinski značaj, božje kraljestvo pa je večnostna dimenzija. Vendar je Kristusovo kraljestvo časovno le v toliko, kolikor uresničuje vzpostavljanje in razvoj božjega kraljestva v zgodovini. Kot tako bo ob koncu časov prenehalo. Kolikor pa pomeni Kristusovo kraljestvo sredniško

vlogo med svetom in Stvarnikom, kolikor biva v nadnaravnem redu mi-
losti, bo večno. »Njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1, 33). Zveličani
bodo v Svetem Duhu po Kristusu združeni z Očetom, iz katerega izhaja
vsa moč in oblast, modrost in dobrot.

Kristus je nosilec in središče božjega kraljestva na zemlji, in zato
tudi središče sv. pisma, ki je razodetje o skrivnosti božjega kraljestva.
Zaradi tega je prvo in temeljno načelo, ki nas mora voditi, ko pristopamo
k sv. pismu, načelo kristocentričnosti. To načelo prešinja vse
sveto pismo, od Geneze do Apokalipse, vse knjige in vse dele sv. pisma.

Konstitucija o božjem razodetju pravi: »Najgloblja resnica o Bogu
in o človekovem zveličanju nam po razodetju zasije v Kristusu, ki
je obenen srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). Krasno nadaljuje
in pojasnjuje konstitucija to resnico rekoč: »On, o katerem velja, da vidi
Očeta, kdor njega vidi (prim. Jan 14, 9), z vso svojo navzočnostjo in
nastopom, z besedami in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo
smrtjo in s slavnim vstajenjem od mrtvih in končno z Duhom resnice, ki
ga je poslal, dopolnjuje razodetje in potrjuje z božjim pričevanjem,
da je z nami Bog, da bi nas rešil iz teme greha in smrti in nas obudil
k večnemu življenju« (BR 4).

Ker je bil »zveličavni red stare zaveze predvsem v ta namen določen,
da bi prihod Kristusa, Odrešenika vseh, in mesijanskega kra-
ljestva pripravljali, preroško oznanjali (prim. Lk 24, 44; Jan
5, 39; 1 Pet 1, 10) in z različnimi podobami naznačeval« (prim.
1 Kor 10, 11. — BR 15), moramo priznati in uvideti, da načelo kri-
stocentričnosti velja tudi za sv. pismo stare zaveze.
Na tem načelu temelji »enotnost celotnega sv. pisma« (BR 12, 3). To je
enotnost načrta, ki ga je Oče »po svojem sklepu položil v Kristusa, da
ga izvrši v polnosti časov« (Ef 1, 9).

2. Instrumentalnost

Kristusovo oznanilo je božja beseda, in zato nagovor na človeka;
je bistveni element dialoga, ki ga Bog hoče začeti s človekom. Božja
beseda išče človeka. Bog hoče s človekom govoriti, zato ga je za govor
in razgovor usposobil, zato ga v sv. pismu nagovarja na človeški način,
s človeško govorico.

V dialogu moramo razlikovati tri glavne vidike. Najprej v sebi no-
ta, ki govori, o nečem poroča, nekaj razlaga, o nečem pričuje. Drugič,
v a b i l o : ta, ki govori, se k nekemu obrača in pričakuje od njega reakcijo
ali odgovor na svoje sporočilo. Ta reakcija je lahko različna, kakršna je
v nagovoru pač interpelacija. Če je zapoved, apelira na pokorščino; če je
prošnja, apelira na dobrohotnost. Toda najmanj, kar pričakuje, je pozor-
nost, da nagovorjeni posluša. Končni vidik: dialog vključuje odkritje
osebe, ki govori. Govoriti se ne pravi samo govoriti o nečem, govorjenje
je vedno tudi odkritje samega sebe.¹²

¹² Prim. E. Schillebeeckx, o. c. str. 39—40.

Z božjim kraljestvom, ki ga Jezus oznanja, se Bog razodeva človeku. Po njem Bog človeka nagovarja. Kristus je »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7), da bi mogel ljudem govoriti kakor govori človek s človekom.

To velja tudi o sv. pismu, ki je učlovečenje božjih misli. Sveto pismo je po vsebini in obliki tudi človeško delo. V sv. pismu prihaja individualnost svetega pisca do polne veljave. Sveto pismo je v celoti od Boga in v celoti od človeka. Apostol Peter uči, da je sveti pisatelj gnan po delovanju Svetega Duha (2 Pet 1, 2), cerkveni očetje govore o sv. pisatelju kot instrumentu Svetega Duha.¹³ Sveti Tomaž Akvinski je strnil ta nauk v formulo: »Glavni vzrok sv. pisma je Sveti Duh, človek pa je orodni vzrok.«¹⁴ Vso tradicijo je povzel Leon XIII. v okrožnici »Providentissimus Deus« (EB³ 125). Po splošno sprejetem nauku o inspiraciji je sveti pisatelj živo, razumno, osebno orodje v božjih rokah. Navdihnjenje ne zaduši njegove osebnosti, nasprotno, osebnost poviša in usposobi, da vse to, kar Bog hoče, z razumom prav dojame in z nezmotljivo resnico primerno izrazi. Sveti pisatelji uporabljajo vse svoje sposobnosti, svojo inteligenco, domišljijo, voljo, nič manj kakor vsi drugi človeški avtorji. Toda istočasno so pod posebnim nadnaravnim vplivom Svetega Duha; ta vpliv deluje zaradi moči, ki je lastna božji vsemočnosti, ne da bi jemal svetim pisateljem rabo njihovih sposobnosti tako, da napišejo prav to in na tak način, kakor hoče Duh božji, da se napiše.

Razodetje in navdihnjenje sta dve različni obliki božje nadnaravne dejavnosti, ki izhajata iz istega Svetega Duha. Namen razodetja je spoznanje, namen navdihnjenja je dejavnost, akcija.

Razodetje je božji nagovor in prijateljsko občevanje z ljudmi (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14—15), ki se vrši po dejanjih (ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja) in besedah, med seboj notranje povezanih (prim. BR 2), tako, da človek spozna skrivnost božje volje. Navdihnjenje pa je božja pobuda, ki dviga vso zgodovino božjega ljudstva, da ga vodi k njegovim smotrom. Vodi ga po izbranih posameznikih, ki so številni, mnogo številnejši, kakor so imena osebnosti, ki jih iz sv. pisma poznamo. To so vsi verniki, ki so pozitivno prispevali, da je božje razodetje dobilo svoj človeški jezikovni izraz.

S tem se odpira široko polje, ki je znano pod imenom »literarne vrste« v sv. pismu. »Na zelo različne načine je namreč prikazana in izražena resnica v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih, v preroških, pesniških ali drugih govornih vrstah. Potrebno je zato, da razlagavec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v pogojih svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile takrat v rabi.¹⁵ V ta namen je »treba pravilno upoštevati tiste običajne naravne načine mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so ve-

¹³ Prim. sv. Teofil Antioh., Lib. II. ad Autolycum 9, MG 6, 1083; Sv. Justin, Cohort. ad Gent. n. 8; MG 6, 255.

¹⁴ Quodl. VII. q. 6, a 14 ad 5.

¹⁵ Sv. Avguštin, De Doctr. Christ. III, 18, 26; PL 34, 75—76.

ljali v času svetega pisatelja, kakor tudi one, ki so jih ljudje v tem času navadno uporabljali v medsebojnem občevanju«. S temi besedami odpira konstitucija »Dei Verbum« pred nami kaŕipot o ro dno sti ali instru-mentalnosti sv. pisma (BR 12, 2).

Ta naloga ni lahka, vendar neizogibna. Treba je študirati »vsa literarna, naravoslovna, zgodovinska, kulturna in verska vpraŕanja«, treba je »od blizu preiskati literarne postopke starih vzhodnih narodov, njihovo psihologijo...« pravi pismo Biblične komisije kardinalu Suhardu ŕe leta 1948 (EB³ 577—581).

Vendar bi bilo napak misliti, da je načelo instrumentalnosti sv. pisma stvar, ki zadeva le biblične strokovnjake. Ne! Vsi, ki so v sluŕbi boŕje besede, so dolŕni skrbeti, da bo boŕja beseda postala do-stopna za vse boŕje ljudstvo nove zaveze. »Glas vpijočega: ‚V puŕcavi pripravite pot Gospodu, poravnajte v puŕtini stezo našemu Bogu... In razodene se veličastvo Gospodovo, in vse človeŕstvo ga bo gledalo‘« (Iz 40, 3—5). Tako je Bog po ustih starozaveznega preroka za vse čase oznanil, kaj je dolŕnost sluŕabnikov mesijanskega Kralja — Kristusa. In to so vsi duhovniki nove zaveze. Njihova dolŕnost je, da odstranjujejo ovire, ki zapirajo boŕji besedi pot k ljudstvu.

Drugi vatikanski koncil je pred očmi vsega sveta dvignil biblijo kot najviŕje znamenje svete Cerkve in »duŕo« svetega bogoslovja. Neverni svet, ateistični humanizem, vidi v tem hočeŕ nočeŕ preizkusno znamenje, če ne izzivanje. Zato je pričakovati, da bo sv. pismo postalo glavna tarča napadov na sveto vero. »Desakralizacija« sv. pisma bo cilj, na katerega se bodo osredotočili ruŕilni napadi v bliŕnji prihodnosti.

Ali je krŕčansko ljudstvo, boŕje ljudstvo nove zaveze, na to pripravljeno? Danes, ko večinoma vsak verni človek zna brati in pisati, zahteva čas, da mu je sv. pismo dostopno. Treba je skrbeti, da ga dobi v roke in da ga pravilno razume.

3. Progresivnost

Kristocentričnost in instrumentalnost sta dva glavna ključa, ki nam odpirata dostop h Kristusovi skrivnosti v sv. pismu. Toda potreben je ŕe en ključ, ki ga moramo imeti v rokah, ŕe eno osnovno načelo, ki nam mora biti jasno v zavesti, ko se bliŕamo svetemu pismu. To je načelo progresivnosti v sv. pismu.

Progresivnost v sv. pismu nam postane razumljiva lastnost sv. pisma, če se zavemo, da je predmet in vsebina sv. pisma boŕji načrt, ki ima svoj začetek v stvarjenju. Tu je počelo vse dinamike in razvoja. Začelo je dejstvovati in ŕe dejstvuje v kozmičnem boŕjem kraljestvu; njegov vrh je človek, kateremu je Bog dal oblast, da si podvrŕe zemljo in njene sile.

Toda večni sklep, s katerim je Bog hotel zveličati vse, ki jih je »pred stvarjenjem sveta v Kristusu izvolil, da bi bili sveti in brezmadeŕni pred njim« (Ef 1, 34), je bil dan Sinu. Po njem ga je Oče izvrŕil, ko je nastopila »polnost časov« (Gal 4, 4). Zato je bilo u člove čenje boŕje Besede v resnici smoter stvarjenja. Da, cilj vsega razvoja od stvarjenja

sveta dalje je bila priprava, s katero je Oče pripravil svojemu Sinu človeško naravo; to je kristogeneza.

Veličastno načelo razvoja pa se ni ustavilo pri učlovečenju Sina božjega. Od učlovečenja gre pot razvoja nevzdržno naprej. Cilj je »pleroma« (Ef 3, 19), občestvo svetnikov v poveličanju s Kristusom. To je pot, ki nam jo riše sv. pismo, začenši od prve knjige sv. pisma do konca zadnje knjige.

V toku razvoja soodloča tudi človekova volja. Človek s svojo svobodno voljo deluje pri božjem načrtu kot sobesednik in sodelavec. Njegova vloga je pozitivna, če z Bogom sodeluje, negativna, če božji volji nasprotuje. Da bi Bog svoj načrt uresničil, vpliva na človekovo voljo, ne da bi mu svobodo jemal. Instrument za ta vpliv je božje kraljestvo. Božje kraljestvo je delovanje božje milosti, je takšna božja dejavnost, ki priznava in daje človeku, kar je »njegovega«, kar je božja dobrota ob ustvarjenju človeku zagotovila, zahteva pa, da človek s svoje strani prizna in dá Bogu, kar je božjega.

Za to harmonijo Bog vzgaja človeka z »nespametjo« križa, zakaj po človekovem padcu je to najboljša metoda (1 Kor 1, 21—24). Jezus Kristus je to metodo prinesel na svet in jo uvaja v svoji Cerkvi. Metoda »križa« je kraljevska metoda, ker je metoda Kristusovega kraljestva. Z njo Bog po Kristusu spričuje svojo navzočnost v svetu in svojo neutrudljivo pripravljenost za dialog s človekom.

Misel o križu nas vodi v samo osrčje Kristusovega kraljestva, to je, na pozorišče svetega bogoslužja, kjer stopa Bog v neposredni stik in razgovor z božjim ljudstvom nove zaveze, to je, z »novim Izraelom, ki potuje v sedanjem veku in išče prihodnje, stalno mesto (prim. Hebr. 13, 14). Saj si je Kristus Cerkev »pridobil z lastno krvjo« (prim. Apd 20, 28), Cerkev pa »gre naprej skozi preskušnje in stiske; krepí jo moč božje milosti, katero ji je obljubil Gospod, da v slabosti mesa ne omaga v popolni zvestobi, temveč ostane svojega Gospoda vredna nevesta, in da po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9, 3).

Srečanje božjega ljudstva z božjo navzočnostjo ni nikjer tako živo in dragoceno ko v liturgiji. Zato ni naključje, da obstaja med sv. pismom in liturgijo najtesnejša zveza. Liturgija je živi komentar sv. pisma, sveto pismo je luč in vir žive, odrešujoče liturgije. Kakor se v sv. pismu srečujemo s Kristusom, tako in na drug način še bolj v svetem bogoslužju, kajti, »liturgija v svojem bistvu ni nič drugega ko dialog med Bogom in njegovim ljudstvom«. ¹⁶ Liturgični prostor je najzvijšenjše mesto Kristusove evharistične zakramentalne navzočnosti; tu je Kristus navzoč v svoji besedi, v svojih služabnikih, v skupnosti z božjim ljudstvom, ki je njegovo skrivnostno telo. Tu so izvori božje moči za rast in širjenje božjega kraljestva po Kristusovem vnebohodu in poslanju Svetega Duha do konca vekov.

¹⁶ A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft, 1963, str. 121.

Ako se torej sv. pismo in sveto bogoslužje združita v živo zvezo, ima Cerkev, božje ljudstvo nove zaveze, zagotovljeno potrebno luč in potrebno hrano, da »nadaljuje svoje romanje med preganjanji sveta in tolažbami Boga (Sv. Avguštín, Civ. Dei XVIII, 51, 2; PL 41, 614) in oznanjuje Gospodov križ in njegovo smrt, dokler Gospod ne pride« (prim. 1 Kor 11, 22. — C 8, 4). Temu Gospodovemu prihodu naproti roma božje ljudstvo nove zaveze. Ob tem drugem srečanju s Kristusom, ko prej »razpade naša šotorna hiša na zemlji« (2 Kor 5, 1), zasveti veličastvo božje navzočnosti v vsej svoji svetlobi (Raz 21, 23). »In gledali bodo njegovo obličje in njegovo ime bo na njih čelih« (Raz 22, 4).

Vera v božjo navzočnost in naš čas

Anton Trstenjak

ANWESENHEIT GOTTES UND UNSERE ZEIT

Zusammenfassung: In ihrem Verhältnis zu Gott oszilliert die Menschheit zwischen der extrem aufgefasster Transzendenz (überwiegend westlich) und der ebenso extrem übertriebener Immanenz (östlich) Gottes. Durch die Überbetonung der Transzendenz Gottes entstand eine verhängnisvolle Lücke in der menschlichen Gesellschaft: Gott verschwand aus der menschlichen Mitte. Man übersah das Göttliche im Menschen. Neben der Überweltlichkeit, wo Gott als Schöpfer im Vordergrund steht, sollte man mehr die Persönlichkeit (eigentlich die Personhaftigkeit) Gottes betonen, um so der Entfremdung des Menschen vorzubeugen und der Mitmenschlichkeit die wahre Würde und Wärme zu schenken. Im Vordergrund sollte nicht der Geist Gottes stehen, der über den Wassern schwebt, sondern Gott als Mittler, der Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat; der anwesende Gott ist weder in der Transzendenz noch in der Immanenz, sondern in der (sit venia verbo) Personanz Gottes zu suchen.

Menda je vedno večje število tistih, ki pravijo, da je to le psevdovprašanje. »Vesolje je, in to nam zadošča. Mi ugotavljamo njegovo eksistenco, izhajamo iz nje, toda ta eksistenca nam ne dela problemov.«¹ Tako govori o sodobnikih Claude Tresmontant, ki pri tem obenem dostavlja, da človek sicer marsikaj pove, a najbrž vsega ne misli tako zares. Vsekakor je ta realistična ugotovitev važna za uvod v našo temo. Razen tega je mnogo takih, ki sicer problem priznavajo, a »nas pošiljajo nazaj h Kantu, češ da je za nas nerešljiv«, zato ga raje odrivajo. Spričo take časovne situacije si zato nikakor ne delamo preoptimističnih utvar, ko dajemo v naslednjem glede vere v božjo navzočnost nekatere pozitivne poglede in izglede.

Morebiti bomo te poglede najboljše zajeli v treh velikih miselnih okvirih, ki pa jih bomo dobili iz dveh temeljnih antitez.

Na početku novega veka sta dva sodobnika vsak po svoje postavljala isto vprašanje. Luter se je spraševal: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott« (kako dobim milostljivega Boga)? Njegov prijatelj Erazem iz Rotterdama pa enako doživeto vprašuje: »Wie gelange ich zu echtem Menschsein (kako pridem do pristne človečnosti)?« Luter je tu početnik tistega vprašanja, ki je skozi naslednja štiri stoletja dobivalo vedno bolj negativne odgovore: najprej v protestantizmu, ki ga je iskal zunaj Cerkve, potem v deizmu, ki ga je iskal brez Kristusa, potem pa v ateizmu, ki je Boga v celoti zanikal. Erazem pa je s svojim vprašanjem anticipiral stanje, ki je nastalo z ateizmom 19. stoletja, ko se je človek, »oprosčen vseh nadnaravnih vezi«,

¹ Glej Claude Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Paris, Seuil, 1966, str. 55 sl.

na mah zavedel, da mu manjkajo njegovi lastni človečanski temelji in je začel zaskrbljeno spraševati za lastnim bistvom in smislom življenja: kako pridem do pristne človečnosti.

Zapletenost tega procesa, ki je trajal dolga stoletja, si bomo bolje osvetlili, če si bomo njegov razvoj predočili zopet v luči dveh ekstremnih postavk, v okviru katerih se je zaostрила njegova notranja logika.

»Et creavit Deus hominem ad imaginem suam (In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi).« To temeljno dejstvo Geneze 1, 27 je Ludwig Feuerbach obrnil na glavo s stavkom: »Človek je ustvaril Boga po svoji podobi.« Kako je moglo priti do tako temeljitega obrata? Gotovo je, da v nekaj vrstah ne moremo tega povsem zadovoljivo razčleniti. In ne samo to, še več moramo pribiti: najbrž povsem zadovoljivo ne bo noben človek vseh vzročnih niti razvozal, kajti vmes se razpredajo zmeraj tudi niti človekove svobodne odločitve, ki je niti posameznik sam zase ob zavestnem samoopazovanju ne more do konca razumeti, kaj šele da bi mogli prav tolmačiti svobodne odločitve celih stoletij, in to v časovni in prostorni razdalji tako rekoč »zunaj njih«.

Vsekakor imamo opravka z nihanjem med dvema skrajnostima, ki sta za pojav vere značilni skozi vsa sto- in celo tisočletja, kar se človek kot umno bitje javlja na našem planetu. Gre namreč za nihanje med skrajno transcenco in skrajno imanenco Boga.

Če gledamo na človekov prvotni odnos do Boga, kakor ga opisuje prva Mojzesova knjiga, vidimo, da je spočetka človek občeval z Bogom kakor s človekom, tikal se je z njim. Tu še torej ni niti pretirane transcende niti pretirane imanence. Pravi, rekli bi, osebni odnos ima človek do svojega Stvarnika. Tako dobimo že tu nehote te tri glavne okvire, v katerih se skozi vsa tisočletja suče človekov odnos do Boga, z njim pa tudi vsa problematika vernosti in nevernosti: transcenda, imanenca in (oprostite izrazu) personanca Boga.

1. Transcendenco Boga je najizraziteje oblikoval srednji vek v visoki sholastiki. Bog je bitje samo od sebe ali še natančneje: je Bitje samo, Ipsum Esse. To je tudi povsem ustrezalo docela patriarhalnemu gledanju na človeško družbo, kjer človek kot posameznik, kot individuum, gleda kvišku, vertikalno k svojemu Stvarniku. Tu je popolnoma jasna razlika med Bogom in naravo: Deus et natura, zato je tudi monoteizem v tej transcenci pojmovanja Boga najčistejši. Iz istega razloga pri takem transcendentnem pojmovanju Boga tudi človekovo zavestno doživljanje Boga stopa nekako v ozadje, kajti vsako zavestno doživljanje ali »osebno religiozno izkustvo«, kakor se danes splošno izražajo, zmanjšuje transcendentno razdaljo med Stvarnikom in stvarjo.

Prav tako je transcenda tudi izrazito racionalistično utemeljena. Od vseh odnosov do Boga je ravno transcendentno gledanje nanj najbolj poudarjeno racionalistično. Kakor hitro to racionalistično, recimo kar filozofsko gledanje na Boga pretirano zracionaliziramo in filozofsko priostriamo, pridemo od teističnega gledanja že v deistično, čisto filozofsko racionalistično razlago Boga, ki pa je že na tisti črti, po kateri smo prej nakazali postopni proces v smeri ateizma. Vmesna stopnja je namreč v

tem procesu preko deizma dosledno izveden naturalizem. Če se postavimo na dosledno deistično stališče, ko gledamo na religijo zgolj racionalistično »brez nadnaravnih skrivnosti«, potem se na mah znajdemo v popolnem naturalizmu, ki ne dopušča nobenega nadnaravnega posega v tok zgodovine. In res bi mogli ravno v tej zvezi reči, da je eden glavnih vzrokov modernega ateizma prav naturalizem.

A tudi naturalizem sam je na poti od deizma imel še zopet vmesni člen. Zapad je vero do skrajnosti zracionaliziral in tako v težnji za transcendentno dobil res Boga kot Bitje samo, ipsum Esse, kar je značilno za vso zapadno kulturo. Ipsum Esse, samo bitje, posest bitja, to je bil od nekdaj najvišji ideal Zapada, ki se je od antičnih početkov hranil z rimskim jurističnim pojmovanjem bitja in preko njega tudi spoznanja bitja. In tako se je zgodilo, da je na pretirani racionalistični stopnji takega čistega pojmovanja Boga, kakršno je razodeval v dobi razsvetljenstva ravno deizem s svojimi številnimi predstavniki, Immanuel Kant, kot največji mislec takratnega časa, čutil potrebo, podreti to racionalistično stavbo znanosti, samo da bi dobil prostor tudi za vero. Njegov znameniti stavek: »Ich musste die Wissenschaft aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,« ni značilen samo za njegovo osebno mišljenje in njegov filozofski sistem (kopernikansko revolucijo v zgodovini filozofije), ampak je obenem morebiti še pomenljivejši v kulturno in religiozno zgodovinskem pogledu. Ta njegov stavek namreč za vse čase jasno zrcali stanje, do katerega je privedlo pretirano racionaliziranje človekovega odnosa do Boga. Od samega poudarka transcendentnosti božje, od pretiranega naglašanja Bitja samega, se je Zahod proti koncu 18. stoletja znašel že na nevarni strmini, s katere je pol stoletja pozneje že zdrknil v ateizem. Zahodni človek je imel Ens a se, Bitje samo od sebe — brez vere v Boga. To je eden največjih, a obenem najusodnejših paradoksov, v katere se je zapletel moderni človek in o katerem zgovorno pričajo bogate knjižnice z izdelanim pojmom transcendentnega Boga.²

Tembolj nam postane to jasno, če pomislimo, da je tudi sodobni eksistencializem izraz iste miselnosti in ga torej vsaj delno v njegovem razvoju lahko razumemo ravno v luči »posedanja biti«. Saj je eksistencializem že v svojem terminološkem jedru nastal iz protesta proti »čistim bistvom« z zahtevo po čisti eksistenci, in to človeški eksistenci ali biti. Posedanje biti je kot praideal zahodnega človeka v eksistencializmu doseglo svoj višek, da ne rečemo kar absurdni višek. Zato je tudi spoznavna teorija eksistencialistov v glavnem teorija posedanja (pri G. Marcelu je spoznavanje isto, kar avoir, imeti, posedati); če ne pri vseh enako izrazito, pa stvarno vendarle povsod trčimo na isti ekvivalent, ko gre za eksistencialno razlago spoznanja. To pa daje misliti, kajti v tej zvezi se eksistencializem znajde v direktnem nasprotju z bistvom vere, pa naj si bo njegov zastopnik (npr. G. Marcel) osebno še tako prepričan vernik. »Je pa vera bitnost tega, kar kdo upa, prepričanje o stvarih, ki jih ne vidimo« (Herb 11, 1). Pri veri gre torej za predmet upanja, to je stvari, ki so šele v prihodnosti,

² Ker gre pri tem za okvirne podatke avtorjev, ki jih navaja vsaka zgodovina filozofije, zato na tem mestu ne navajam podrobno Kantovih, Marxovih, Spinozovih idr. del, od koder povzemam danes že kar »klasične« navedke.

ki jih sedaj še ne posedamo, medtem ko zahodni, eksistencialistično usmerjeno človek naglaša posedanje biti.³

2. Imanenco Boga srečujemo v vseh oblikah panteizmov. Panteizem ima svojega klasičnega oblikovalca v Spinozovem stavku: *Deus sive natura*. Tu torej nimamo dvojnosti med Bogom in naravo, ampak istost; med Bogom in naravo nimamo »in« ali latinskega »et«, marveč »ali« oziroma latinski »sive«. Pravo torišče panteizma in z njim imanence Boga je seveda Vzhod, kakor je torišče transcendence Boga na Zahodu. In kakor smo psihološko ozadje transcendence našli v (pretiranem) racionalizmu, podobno moramo sedaj ozadje imanence iskati v enostranskem mysticismu, ki je zmes iracionalizma in intuicionizma. Če je v transcendentnem pojmovanju Boga osebno doživljanje v ozadju, je pri imanentnem pojmovanju v ospredju, kajti božanstvo tem bolj osebno »doživljamo«, čim bolj ga pojmuje kot enotno z doživljajočim subjektom samim. Če pri transcendenci posameznik nekako vertikalno gleda na Boga, ga v imanenci gleda v horizontalni smeri; vse je bolj ali manj izenačeno na isti ravnini, zato se posameznik pri tem obenem zgublja v masi; imanentizem je torišče masovnosti, kjer se s transcenco Boga izgublja v horizontalnem izravanjanju tudi individualnost človeka.

Zanimivo je, da so pravzaprav vse religije Vzhoda izrazito imanentistične in s tem tudi tako ali drugače panteistične. To velja za budizem in brahmanizem in verstva, ki so nastala iz njega; saj brahma prvotno pomeni sploh »svetovno dušo«, tako da je to že v svojem bistvu panteistično ali še bolj imanentistično pojmovanje religije. In kar je pri tem najbolj značilno: pri vsem tem je tako budizem kakor konfucijem pravzaprav v glavnem le iracionalistično ali bolj mystično utemeljen svetovni nazor, ki pa niti Bude niti Konfucija ne časti kot Boga. In vendar so to po vsem svojem nastrojenju in nauku izrazito religiozni sistemi, čeprav nekateri v njih sploh ne najdejo Boga in jih imajo v osnovi za »ateistični« svetovni nazor. Tako se znajdemo že v večstranskih paradoksih. Če k temu dodamo še dejstvo, da je na Kitajskem kljub mesijansko, torej kar religiozno (orientalsko) pojmovanemu komunizmu, uradna smer vendarle ateizem, potem pridemo do zanimivega sklepa: ves Vzhod ima vero — a brez Boga; kar je pravo nasprotje Zahoda, ki ima Ens a se (= Boga) — a brez vere. Taka bi bila nehote naša primerjava Vzhoda in Zahoda in s tem nekakšna razširjena parafraza tega, kar je zapisal Fulton J. Sheen, češ da ima Vzhod križ brez Kristusa, Zahod pa Kristusa brez križa.⁴

Zanimivo je pri tem še to, da se »imanentisti« ne marajo priznavati za ateiste in da prav tako ateisti ne marajo veljati za panteiste, čeprav je v vsej logični doslednosti panteizem končno vendarle samo posebna oblika ateizma. Subjektivno torej ljudje panteizem čisto drugače doživljajo ko

³ O G. Marcelu in Sartru glej obširno in odlično informativno razpravo: J. Janžekovič, Sartrova ontologija, Nova pot, 6 (1954), 326—386.

⁴ Pravzaprav je tudi to že parafraza duhovite misli Juda Natana, da imajo Judje križ brez Kristusa in da je v tem vsa njihova nesreča (povzeto po Paul Gauthier, Nazareške roke. Dnevnik (prevod), Ljubljana 1967, str. 83 sl.

ateizem. Vsakemu marksistu se zdi za malo, če bi ga kdo označeval s panteistom, kakor prav tako vemo, da se zavestni panteisti ne marajo imeti za ateiste. Ta razlika med subjektivnim doživljanjem in objektivno vsebino oziroma logično doslednostjo pa ni morebiti samo praktično psihološke narave, ampak je tudi s teoretičnega vidika zelo važna. Ni namreč vseeno, ali pojmuje nekdo »svet brez boga« ali pa »svet vseboga«; čeprav po večstopenjskih logičnih prenosih pridemo tu v določeni smeri končno na isti skupni imenovalec, pa je tudi obratno res, da lahko v drugi smeri te tu le nakazane razlike stopnjujemo in pridemo zopet do docela različnih svetovnih nazorov.

Vsekakor je tu odločilne važnosti, kaj na kaj proiciramo, drugače povedano: na kateri skupni imenovalec spravimo celotni pogled na svet. Če je svet »vsebog«, pomeni to za človeka temeljite razlike v vsem njegovem odnosu do življenja; nasprotno pa pomeni prav tako za človeka temeljit pretres, kakor hitro mu je »svet nebog«.

Teoretično in posredno tudi praktično je iz teh dveh različnih skupnih imenovalcev napravil kar usodne zaključke Ludwig Feuerbach, ki je sklepal nekako takole. Dokler človek ni priznaval Boga, je bil človek človeku bog (homo homini deus); ko pa je človek ustvaril boga po svoji podobi, je proiciral vanj vse svoje dobre lastnosti, vse najboljše, kar je videl v sebi, ga je pobožanstvil (apoteoziral), in tako so v človeku ostale same slabe lastnosti; posledica je, da je v teističnem svetu, ki priznava Boga kot transcendentno, nadsvetovno bitje — Ens a se, neizogibno človek človeku volk (homo homini lupus). Tako je Feuerbach v najmočnejši, to je teistični tezi tomizma odkril nekak izvorni greh vseh slabih, krivičnih medčloveških odnosov v moderni družbi, kar je Marx povezal s tezo, da je vera pravzaprav le sredstvo (ker omama), s katerim kapitalistična družba učinkoviteje zaslužuje gospodarsko odvisne plasti, da ne pridejo do enakopravnosti in višjega življenjskega sandarda.

In dejansko v tej zvezi jasno vidimo, da v tako podani antitezi resnično zeva neka vrzel, ki kliče po sintezi. Praktično govorjeno se to pravi, da je Feuerbach teoretično nastavljal ravno v tisti točki, ki je za teistični svetovni nazor pravo eksistencialno svarilo, opomin, da se z ostro antitezo ne sme zadovoljiti, če noče s prepadom med svetom in Bogom sekati obenem prepada med človekom in človekom. Z drugimi besedami se to pravi: če hočemo ustvariti zdrave, pravične in s tem resnično človekoljubne medčloveške odnose v družbi, moramo med »ens a se« in ens ab alio, med nadsvetovnega Boga in med svet, to je, med ipsum Esse, Bit samo in med človeka, ki pri tem nehote tako rekoč izide kot nekako »nebitje«, postaviti posrednika, to je (zopet) Boga v človeka. Še drugače povedano bi se temu reklo: Boga moramo pojmovati osebno; ob transcenco in imanenco Boga moramo postaviti kot sintezo med tezo in antitezo še personanco Boga.

3. Personanca Boga je težišče sodobnosti v iskanju prave religiozne usmerjenosti.

Ironija hoče, da je moderni človek do tega težišča prišel šele pod vplivom, da, pod izzivalnim pritiskom nereligioznih in delno kar proti-

religioznih nazorov eksistencializma in marksizma. Enako je ironija v tem, da je katoliški svetovni nazor šele pod tem pritiskom izgubil afektirano poudarjen strah pred modernizmom in se končno le začel oklepati tistega zdravega jedra religioznosti, ki ga je modernizem kot občutljivejši reagens razvil že dobrega pol stoletja prej ravno pod vplivom marksističnega ali bolj Feuerbachovega očitka pretiranega poudarka na transcendenco Boga in z njo religioznosti sploh. Tako je namreč nastala dobesedna praznота v človeku in njegovih medčloveških odnosih. Zaradi pomanjkanja pravih medčloveških odnosov se je razvil ateizem. V sočloveku je Bog izginil. In v to praznino, v ta človeški vakuum se je naselil ateizem. Kakor hitro je v začetku prve in druge industrijske revolucije postopno naraščalo izrabljanje človeka po človeku, se je prej zgolj teoretično »proiciranje vsega dobrega« iz človeka v Boga začelo praktično kazati v svojih poraznih posledicah: človek je v svoji dobroti obubožal, v njem se je razvijala samo sebičnost, in namesto, da bi videl v svojem bližnjem Boga, je videl v njem volka. Nastopila je praznота religioznega nepoznanja in človeške religiozne brezčutnosti, z njo pa religiozne neučinkovitosti.

Višek ironije pa je v tem, da je Feuerbachov očitek v jedru hočeš nočeš pravzaprav le parafraza evangeljskih besed: »Sredi med vami pa stoji, katerega vi ne poznate« (Jan 1, 26). Višek ironije je to tembolj, ker bistvo krščanstva še sploh ni izraženo v trditvi: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«, kajti to je res šele temelj in začetek, in to vsake, ne samo krščanske religije; marveč v stavku: »In Beseda je meso postala in med nami prebivala« (Jan 1, 14).

Jedro krščanstva je izraženo v Bogu — Sredniku, ne v Bogu Stvarniku. Krščanstvo pojmuje Boga tudi kot osebo, ne samo kot Bitje samo od sebe. In kar je še več: krščanstvo pojmuje Boga kot osebo trinitaristično, se pravi, kar v treh osebah, s čemer je utemeljen ne samo teizem, marveč tudi trinitarizem, preko njega pa čisto posebna, samo v krščanstvu poznana občestvenost vere v Boga. Ta občestvenost sedaj ne pomeni samo neke splošne ljudske vernosti niti samo povezave vernikov med seboj v enotno družino božjih otrok, kar je tudi, marveč obenem srečavanje Boga v svojem bližnjem.

V tem se odkrije zanimiva dialektika razvoja človekove religioznosti. Človek izza pradavnine do najnovejših časov neprestano niha v svojem odnosu do Boga med Bogom — srednikom in Bogom — absolutnim bitjem. V tem nihanju je zaobsežena tudi plima in oseka verovanja, z njo pa tudi pobožnosti same. Tudi dialektika ateizma je vsaj delno v tem nihanju: čim manj priznamo posredništvo, tem manj je pobožnosti in vernosti. Čim bolj priznamo posredništvo, tem manj je poudarka na transcendenco. Čim večji je poudarek na transcendenco, tem bolj je v ospredju le filozofski, preko njega pa tudi le deistični bog, ob katerem se umika Bog — posrednik (odrešenik), z njim pa tudi religioznost s pobožnostjo.

Naglas sodobnosti se premika vedno zavestneje v smeri Boga — posrednika, da tako ustvari potrebno sintezo med obema skrajnostima, med katerima človeštvo skozi vse čase niha; da tako premosti prepad in praznino, ki je nastala z enostranskim poudarkom na Boga kot absolutno bitje, ko je Bog tako rekoč »izginil iz sredine človeštva«. Če bi ta premik

v naglasu merili ob Tomažu Akvinskem, ki je glavni utemeljitelj Boga kot absolutnega bitja, bi morali reči: enostranski ni bil Tomaž, pač pa enostranski so bili tisti, ki so ob sklicevanju na Tomaža, avtorja obeh Sum, pozabili opozarjati na Tomaža, avtorja klasičnih religioznih spevov, kjer je v ospredju Bog — posrednik z vso božje-človeško bližino.

Tako se znajdemo danes pred katoliškimi avtorji, ki govorijo v naslovih svojih glavnih del »o navzočnosti božji« ali bolje o »navzočnem Bogu«, in to na eksistencialni način, pri čemer posebej poudarjajo, da je tu Kristus predvsem »pot«, medtem ko smo pred tridesetimi leti še skrbno pazili, da smo naglašali pri Kristusu le »resnico«. ⁵ Prav tako danes srečujemo naslove: »v človeku srečati Boga«, kar bi pred drugo svetovno vojno pri nas gotovo dali na indeks, ker da pač diši po modernizmu. Vse to je prinesel v glavnem 2. vatikanski cerkveni zbor.

Pravzaprav vsega tega ni 2. vatikanski zbor šele prinesel, ampak je vse to samo pozakonil. Vse to se je namreč, kakor smo mimogrede ob modernizmu že omenili, razvijalo postopno že skozi ves novi čas; vse to je posledica številnih reagensov na ostro izzovane pojave novo nastajajoče industrializirane družbe, v kateri se je človek javljal z zmeraj novimi življenjskimi občutki, kakor da je zajet v izmenični tok vedno globljih metamorfoz.

Robert Heiss v svoji (nevsakdanji) zgodovini filozofije pomenljivo ugotavlja: »Kar prav posebno zadeva naš čas, tako bi se mogli spraševati, ali je postala podoba stroja oziroma elektrona realnejša ko to, kar je božjega.« V tej zvezi dobro nadaljuje, ko odkriva nekako mejnike teh premikov v človekom odnosu do Boga in s tem v njegovem svetovnem nazoru. Taka dva mejnika najde pri Erazmu iz Rotterdama in pri J. W. Goetheju. Erasmus pravi nekje takole: »Kjer pa najdeš pravo podobo Kristusovo, se ji priključi. Kjer ni ljudi, katerih občevanje bi te boljšalo, tam se, čim dalje moreš, odmikaj človeški družbi, in pritegni v pogovor raje preroke, Kristusa in apostole.« Goethe pa v nekem pismu pravi: »Vendar pa imam štiri evangelije za vseskozi pristne, kajti v njih je učinkovit odsev veličine, ki je izhajala iz Kristusove osebe, in ki je bila tako božanska, kakor je sploh kdaj koli moglo božanstvo na zemlji zasijati.« Heiss pa na ta dva navedka naveže svojo misel, s katero takole sklepa: »Tu je viden proces, ki ga je krščanstvo prehodilo. Za Erazma je še (krščanstvo) najvažnejša in najpristnejša zadeva človeka, vse človeštvo je kakor daljnji odsvit božjega. Za Goetheja pa je božje že kakor pridevek človeka, že tako rekoč seva skozi človečnost; kakor tam v ogledalu božjega človeka, tako se tu javlja v ogledalu človeškega božje.« ⁶

S temi mejniki bi mogli sedaj nadaljevati v najnovejši čas in bi tako videli, kako se naglas stopnjo za stopnjo premika v smeri človeškega: sodobni človek prepoznava, priznava in sprejema Boga predvsem preko človeka in v človeku. To temeljno psihološko religiozno dejstvo ima,

⁵ Glej Ladislaus Boros, *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Olten-Freiburg i. Br. (Walter) 1964 in isti: *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz (Matthias Grünewald), 1967.

⁶ Robert Heiss, *Der Gang des Deistes. Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens*, Bern — München (Francke), 1959, str. 294.

kakor smo videli, tudi svoje globoke filozofsko teološke korenine obenem s kulturno zgodovinskimi ozadji. To dejstvo je namreč obenem izraz svojevrstne dialektike v izmenični napetosti, ki je vedno vladala in bo vladala v človekovem odnosu do absolutnega bitja. Z ene strani se namreč človek doživlja kot končno bitje, ki kot tak nad sabo priznava absolutno bitje, z druge strani pa je v njem kot etičnem in ekstatičnem bitju, ki v svojem spoznavanju in nravnem hotenju stalno stremi za absolutnostjo — ne samo zunaj sebe, ampak tudi v sebi — implicate vključena obenem težnja po zanikanju absolutnega zunaj sebe.

S tem pa smo tudi implicate že povedali ali vsaj nakazali, kaj je tisto, po čemer moremo najti (srečati) Boga v človeku.

To je vedno nekaj absolutnega. Če v človeku ne bi bilo ničesar, kar meri na absolutnost, bi zaman postavljali podobne teze, bi nikoli ne mogli v človeku srečati Boga samega. Že Max Scheler je ob grozotah prve svetovne vojne nakazoval to, ko je naslovil svoje slovito delo »O večnem v človeku« (Vom Ewigen im Menschen).

Če bi se skušali glede tega izraziti v tomistični govorici, bi mogli reči takole: absolutno je to, kar je »čista popolnost (perfectio pura), to je taka, ki nima v svojem bistvu nobene nepopolnosti. Natančneje bi izrazili to v negativni obliki: čista popolnost je tista, ki že v svoji definiciji (pojmu) docela izključuje vsako nepopolnost. Če in kolikor je v človeku kaj takega, toliko moremo v njem odkriti tudi nekaj absolutnega, to je takega, kar nima omejitve. Take popolnosti mejijo na božjo absolutnost. Vendar je tako izražanje netočno. Mejiti na absolutnost ne more nobena stvar, kajti absolutnost nima meje. Pravilneje bomo rekli, če povemo: absolutno je to, kar je lahko uresničeno tudi v absolutnem bitju, to je v Bogu samem. Le tako moremo najti Boga tudi v človeku, če je lahko tudi v človeku formaliter uresničeno nekaj, kar je formaliter, čeprav na eminentni (odlični) način, uresničeno že v Bogu. Z drugimi besedami: če lahko skozi človeka sije tudi božja popolnost sama.

V Kristusu je »Beseda meso postala in med nami prebivala« po podstatni uniji, per unionem hypostaticam, zato je njegova osebnost pravo neposredno javljanje božje osebnosti po človeku oziroma v človeku, je prava epifanija, božje prikazanje.

V vsakem drugem človeku pa se more javljati Bog le v posameznih lastnostih, preko katerih sklepamo na božjo navzočnost, torej ne po podstatni uniji, marveč samo po sklepanju, ne per unionem hypostaticam, ampak samo per conclusionem noeticam. Zato se v človeku Bog razodeva le kakor po skrivnostnih žarkih, ki tako rekoč prosejajo in prodirajo skozi svet. Po človeku Bog v svetu ni samo epifanija, razodetje, kakor je v Kristusu, ampak je predvsem diafanija, prosojnost ali transparenca Boga v svetu po človeku, ni samo aparenca ali prisotnost Boga v svetu, marveč je preko tega še več. Ta več je ravno navadna, nespremenjena človekova podoba sredi sveta, o kateri pravi evangelist: Sredi med nami stoji, ki ga vi ne poznate; to je on, navaden človek, v katerem ne prepoznamo Boga, ker ni šel na goro spremenjenja, po katerem pa naj bi kljub vsemu nenehno prosevale in prodirale v svet od človeka do človeka ravno čiste popolnosti, take, ki so uresničene v Bogu samem, in po

katerih bi prav zato mogli prepoznavati tudi Boga samega. »Ustvaril je iz enega vsa človeška plemena . . . da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od vsakega izmed nas« (Apd 17, 26 sl).⁷

Tako se v usmerjenosti na personanco božjo pomaknemo kar za dve stopnji naprej. Ne iščemo več Boga samo kot absolutno bitje, kot ens a se, marveč predvsem Boga kot srednika, kot učlovečeno božjo Besedo, ki prebiva sredi med nami. A tudi tu gremo še za korak naprej. Ne iščemo več Boga srednika samo v hipostatični uniji Besede s človekom, marveč tudi v pavlinski pleromi, kjer naj »bi vsakega človeka napravili popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Boga — posrednika ne najdemo po že shojeni poti. Ne odpirajo nam je že znani dokazi za bivanje božje. Pač pa izhajamo iz eksistencialno osebnostnega mišljenja, katerega temelj je doživetje lastne človeške nezadostnosti in eksistencialne brezizglednosti. Pota do Boga niso posebne »miselne vaje«, marveč predvsem eksistencialno »življanje«, ki zahteva od človeka »podoživljanje«, ki se zato nikoli ne konča na papirju v knjigi, marveč se nadaljuje. Ob premišljevanju Jezusovega življenja, kako je govoril, kako je uresničil na sebi človeške kreposti, pridemo vsakokrat na novo do sklepa, da ob Jezusu iz Nazareta naši človeški pojmi odpovedo; če se postavimo na stališče, da je Jezus zgolj človek, in ga skušamo le tako razumeti, se naše prizadevanje izkaže za brezuspešno. Prav zato je edino pravilno, da izhajamo iz tega prizadevanja. Če hočemo Jezusovo notranjost prav razumeti, moramo gledati nanj, kakor da je bil zgolj človek in nič drugega. Le tako bomo ob razmišljanju njegovega življenja stopnjo za stopnjo prepoznavali, da človeško mišljenje ob njem stalno zadeva ob meje; vsak korak se izgublja zmeraj bolj v nerazumljivem, nedojemljivem, ki presega naše človeške pojme. Tako pridemo do sklepa: tam v Jezusu iz Nazareta ugotavljamo neuspešnost naše človeške filozofije, ob njem se srečujemo s »povsem drugačnim, z zadnjo globino resničnosti«; za konkretno resničnostjo in skozi njo se začne razodevati božje območje; v njem se razodeva to, kar v globini vseh globin vsi slutimo — Bog. »S tem hočemo izraziti samo zadnjo globino bitja. V tem pomenu skoraj nihče ni ateist ali nevernik.« V žarišču vseh teh preskusov je vedno nekaj, kar je človeško nerazumljivo in nedosegljivo. Pri tem moramo priti do eksistencialnega pretresa: »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom zavrgel« (1 Kor 1, 19). Toda če hočemo Boga tako dojeti, bo »moral moderni človek najbrž mnogo pozabiti, kar je o Bogu slišal, morebiti celo njegovo ime«, pravi Boros. Tudi obrabljeni kliše, ki nam je ponavljal spačeno, sentimentalno podobo »ljubega Jezusa«, bo treba opustiti, če si hočemo uspešno utirati novo pot za teodicejo 21. stoletja.⁸

V tej eksistencialno osebni usmerjenosti se bližamo tudi človeku in njegovim stvaritvam, da se tudi na njegovih mejah srečamo z Bogom.

⁷ Misel o diafaniji Boga v svetu je razvil v svojih znamenitih delih Teilhard de Chardin, o čemer natančneje glej moj članek Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor, Nova pot, 18 (1966), 165—234.

⁸ Prim. L. Boros, Im Menschen Gott begegnet, o. m., 10 sl.

Trinitarna personanca božja se v človeku javlja v edinstveni trojici lastnosti, katerih vsaka razodeva posebno vrsto čistih popolnosti, takih, ki so uresničene po svojem bistvu tudi v Bogu in po katerih prav zato božja popolnost in z njo navzočnost tako rekoč proseva skozi človeka in njegovo javljanje na Zemlji.

a) Tu je mišljena predvsem človekova narava sama, ki je ustvarjena ad imaginem Dei, to je njegov duh, ki kot tak predstavlja temeljno »čisto popolnost«, ker je tudi Bog duh in se zato javlja tudi po človeškem duhu. Prav človekova duhovnost kot odsvit božje duhovnosti tako rekoč dobesedno proseva božjo duhovnost, kajti v človeku je duhovnost v telesni posodi in je zato res samo »v ogledalu«, ne pa neposredno dana. Vse, kar služi k razjasnitvi človekovega duhovnega bistva in njegove duhovne odlike, s katero se dviga nad ves drugi svet na Zemlji, obenem vsebuje tudi prosevanje in prikazovanje božje veličine, z njo pa božje navzočnosti v njem in po njem sredi sveta. To je temeljno spoznanje, ki bi ga moral imeti bogoslovec današnjega časa zavestno pred očmi in v tem pravcu usmerjati svojo miselnost in razvijati svoj dialog s svetom in z Bogom samim; to pa naj bi bila tudi poglobljena tema njegovih lastnih monologov, samogovorov v tišini stvarstva.

Danes ne »vleče« več, če opozarjamo na »zvezdnato nebo nad nami« in pri tem sprašujoče vzklikamo, kdo je vse to ustvaril, kakor je bilo to že skozi stoletja v tradiciji dokazovanja božje eksistence ad hominem; danes je človek sam v svoji eksistencialni odločitvi najvažnejši mejnik in izhodišče vprašanja. Pri tem si prizadevamo, da najprej prikažemo človekovo veličino v nasprotju z živalskim svetom, da se človek zave, da pravzaprav svoje lastne bitne popolnosti nikoli dovolj globoko ne zajame, da je že glede spoznanja samega sebe v stalni hoji za lastno veličino. Človekove bitne dimenzije se nikakor ne izčrpajo v sedanjosti, kajti človek v svojih specifičnih dejavnostih, kakor so psihični deji upanja, verovanja, a tudi kesanja, dalje odpuščanja in prostovoljne odpovedi (pritrgovanja), zlasti pa v zavestni težnji po sreči, razodeva, da ni samo bitje preteklosti, ampak tudi prihodnosti. To človekovo bistveno naravnost v prihodnost je dobro označil R. Garaudy, ko pravi: »Človek ni samo to, kar je, ampak tudi to, kar še ni.« Razen tega človek v svoji sposobnosti spoznanja resnice, v kateri se prav tako visoko dviga nad živalski svet, transcendirata, kakor v stopnjah, svet zgolj telesnih in čutno danih dimenzij, obenem pa ravno v tej sposobnosti obenem vedno niha v dvomih med resnico in zmoto ter se izkaže obenem kot edino tragično bitje, ki je zmožno razen resnice, dobrote in sreče zaiti tudi v nasprotje zmote, zlobe in nesreče. Tako se ob človekovi naravi kmalu znajdemo že v drugi skrajnosti: komaj smo prav zarisali njegove specifično človeške lastnosti, po katerih se dviga nad živalski svet in javlja svojo duhovno naravo, že se ta duhovnost dviga tako visoko in posega v take daljine, da prehaja v dimenzije neskončnosti in nedoumljivosti. Kakor hitro smo dokončno zapustili območje zgolj animaličnega in se dvignili na svojsko človeško višino, kjer se začenja prizadevanje za človeško »popolnostjo«, ki je v prihodnosti, že se začne odpirati božje-človeško območje. Kdor si iskreno prizadeva,

postati pravi človek, se namreč že približuje temu, kar je uresničil Kristus: čistemu človečanstvu. Boros tu nekoliko smelo pribije: »Človeku po božjem učlovečenju za to, da najde Boga, ni treba nič drugega, kakor da postane človek.« Stari cerkveni očetje so izrazili to kar aksiomatično: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog.« Človek najde Boga v svoji človeški biti. Ko se človek uvede v svojo človeško bit, začne Bog sijati skozi njega. To je eksistencialno gledanje na človekovo naravo, ki ga dosežemo le, če se dokopljemo do »mejnih situacij«. Tu pomeni »mejnost« ne samo mejno bitno, ampak tudi usodno življenjsko situacijo, ko se ne zadovoljimo samo s teoretičnimi bistvoglednimi opredelitvami in odmejitvami človeka, ampak ga skušamo dojeti in sami sebe »uvesti« tudi v tistih odločilnih območjih, kjer gre za zadnje smisle, za biti in nebity človeškega življenja. Tako nas psihologija človeka preko dopolnjene antropologije vodi postopno vedno odločilneje do novih pogledov, ki naj bi pomenili obenem osebne pretrase za individualno človekovo eksistenco, in ki bi jih morebiti najbolje označili z izrazom »nova teodiceja«. Toda sedaj je ta teodiceja takšna, da ima za svojo podlago posebno antropodicejo.⁹ Antropodiceja, kakor smo jo tu ob mejnikih psihologije, antropologije in filozofije nakazali, je seveda šele naloga prihodnosti; danes še take vede nimamo izdelane. Taka antropodiceja bo vodila v novo teodicejo, kjer bomo lahko s polnim pravom ponavljali stavek, ki ga je zapisal Dietrich Bonhoeffer: »Bog je v mojem življenju onostranski.«¹⁰

Človek se s trojno trojico umsko čustvenih vzponov visoko dviga nad ves živalski svet, hkrati pa že prehaja v božje območje. To je sočutje (usmiljenje), spoštovanje in čiščenje, s katerim se javlja predvsem kot transcendentno bitje, ki prestopa bregove gole čutnosti in telesnosti; dalje vera, zaupanje in ljubezen, v katerih se človek razodeva kot ekstatično bitje, ki ima težišče svojega mišljenja in čustvovanja stalno v prihodnosti, in to prihodnosti, s katero sega preko individualnega človekovega življenja, tako da se smisel in cilji teh duhovnih vzponov uresničujejo šele v onostranosti, zunaj (ex-statično) človekove individualne enkratnosti in časovnosti; končno je trojica odpuščanja, kesanja in povelečevanja (spomin) lastnih in tujih dejanj, s katerimi človek zopet manifestira lastnost, kakršno zaman iščemo v vsem živalskem svetu, to je zavestno prizadevanje po odrešenju, dobesednem oproščanju, sebe in drugih iz vezi preteklosti, da se tako (od-)rešimo za prihodnost, in to za neminljivo prihodnost. Kdor te poteze človekovih umsko čustvenih dimenzij razbere do vseh bitnih in življenjskih globin, ta ne more dolgo mimo človekovega pojava, ne da bi srečal v njem tudi navzočnost božjo.

b) Bog pa v našem življenju ni pričujoč in »onostranski« samo po človekovi duhovni naravi, ampak tudi po njegovi kulturi, ki je tako rekoč utelešenje njegovega duha in zato na veličasten način manifestira njegovo duhovnost sredi sveta.

⁹ Poskus take antropodiceje predstavlja delo Hoja za človekom, ki izide letos v Mohorjevi družbi.

¹⁰ Navajam po L. Borosu, o. d., str. 10.

Kristus je svoje božje veličastvo kot človek na zemlji apostolom, izbrancem, razodel izjemno samo enkrat, in še to le, ko jih je popeljal »na visoko goro«. To je obenem za vse čase kakor simbol doživljanja Boga. Dvigniti se nad vsakdanjost, iti na višino gore, od koder moremo občudovati veličino božjega stvarstva, kjer res lahko doživimo neposredno resničnost prvih stavkov Geneze: »In duh božji je plaval nad vodami.« Rekli smo že, da je to tradicionalni način doživljanja božje navzočnosti v svetu. Danes pa bi mogli perikopo pri Mateju in še prej pri Mojzesu izraziti v parafrazi: dvignimo se na visok razgledni stolp, s katerega bomo občudovali cel »gozd« nebotičnikov, tovarniških dimnikov in tehničnih naprav z neštetimi železniškimi in avtomobilskimi cestami, preko vsega tega pa hkrati občudovali »božjega duha«, ki se je tu v človekovih delih tehnike tako rekoč zopet učlovečil. To je svojevrstna »nadnarava«, ki jo je ustvaril človek. Kultura z vsemi tehničnimi dosežki je manifestacija zmogljivosti človekovega duha in preko njega božjega duha. Dokler se je Bog javljal samo v »stvarstvu«, samo v naravi, tako dolgo smo poznali samo eno fazo, eno dobo stvarjenja in manifestacije Boga v svetu. Odkar pa je človek začel zidati vedno veličastnejšo stavbo tehnike, se začena druga faza stvarjenja na zemlji. Če F. L. Boschke pravi v svojem delu, da »stvarjenja še ni konec«, potem velja to prav za tisto stvarjenje, ki je utelešenje človeškega duha na zemlji v delih njegove civilizacije.¹¹ V prvi fazi stvarjenja je le »nevidni duh božji plaval nad vodami«, zdaj pa se javlja učlovečeni duh božji, duh človeka posrednika. Ta božji duh sedaj ni samo transcendenca, ki »plava nad vodami«, ampak tudi imanenca, božja navzočnost, kolikor je utelešena v delih, produktih, stvaritvah mislečega duha. Sedaj Bog ni le projekcija najboljšega v transcendentni svet, ob katerem človekova osebnost sama ostane le s slabimi lastnostmi in v njih obuboža, marveč je hkrati intususcepcija, utelešenje najboljšega, resnično stvariteljskega udejstvovanja.

Odkar je Beseda meso postala, nastopa božji duh sredi sveta obena kot pričevalec, kot martyr, ki izpostavlja svoje življenje za resnico; to ni samo duh resnice, ki je plaval nad vodami, a se še ni učlovečil sredi sveta. »Ta je prišel, da bi pričeval o luči,« pravi Jezus sam. Pomenljiv je v tej zvezi stavek Karla Jaspersa: »Odvisno je od duha samega, da si ne pribori oblasti — ker je samo duh.«¹² Povedati je hotel s tem, da šele utelešen duh stopi v sredo sveta kot stvarnost, ki »premaga svet«. Šele z učlovečeno božjo Besedo se začne na zemlji doba pravega mučeništva in junaštva, doba pričevalca, ki da za resnico svoje lastno življenje. Zato pa je tudi utelešenje duha v tehniki zahtevno, polno junaštva in mučeništva.

Zato pa navzočnost božja po kulturi in tehniki ne pomeni gole transcendence duha, ni antiteza med Stvarnikom in stvarjo, ampak je sinteza v posredništvu: človek tudi v tehniki materijo odrešuje, sprošča iz vezi gole materialnosti; iz večnih okov gole determiniranosti polaga vanjo do

¹¹ Glej F. L. Boschke, *Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende*, Naturwissenschaftler auf den Spuren der Genesis. Düsseldorf-Wien (Econ), 1964.

¹² Povzeto iz njegovega avtobiografskega članka v *Die Welt am Sonntag*, februar 1968.

sedaj nepoznano prožnost in oblikovalnost; daje ji dialektični značaj, vnaša vanjo globlje pomene in smisle, po katerih mu ona sama govori; v svojevrstni dialog z njo se sprosti ob njej tudi sam, kajti dal ji je simboličnost in signaličnost, obenem pa raznovrstno tematičnost (naloge, naloženost, dolžnost, ker mu mora izpolnjevati nešteto nalog, namenov in ciljev), položil je vanjo namenskost, finalnost, konativnost (prizadevnost) in funkcionalnost, ki je sama od sebe nikoli ni imela in ne more imeti. Materija, spremenjena v tehniko, je na mah spregovorila; iz vekovite nemosti in gluhosti »nežive narave« jo je človek tako rekoč obudil k življenju, in to celo k duhovnemu življenju, tako da je spregovorila, in to v trenutku, ko je bila »napolnjena« z njegovim duhom.

Pomenljivo je pri vsem tem, da se je učlovečenje in odrešenje začelo šele v civilizatorični, to je zgodovinski družbi, ne morda v kaki predzgodovinski, necivilizirani dobi. Kristus je prišel na svet »v polnosti« časov; in prav tako je pomenljivo, da »considerabatur filius fabri«, da so ga imeli za sina tesarja: Christus redemptor, je Christus faber. Če sedaj spremenimo obrazec te algebre, bi mogli reči: Beseda je meso postala — ne samo po podstatni edinosti, ampak tudi po delu svojih rok; ne samo kot Bog-človek odrešuje svet, ampak tudi kot rokodelec z delom svojim rok in svojih zamisli ustvarja čuda tehnike v svetu in preko njih dviga gmoto v svoj duhovni svet. To je Christus — faber, ki pa je imel kot tak svojega učitelja v navadnem človeku, ki mu je potemtakem že izza pradaavnine usojeno, da bo po delu svojih rok in zamisli svojega razuma odreševal svet iz vekovitih vezi gmote in njene neme determiniranosti.

Seveda pa doživljamo vsi ravno v modernem času pravo nasprotje tega, kar smo tu rekli. In v tem je morda najskrivnostnejše metafizično ozadje vse sodobne tehnike. Človek mora najprej temeljito doživeti v svoji lastni notranjosti »odsotnost«, ne navzočnost Boga; razživeti se mora najprej v svetu brez Boga, da bo slej ko prej v vsej božji globini doživel praznoto sveta brez Boga. Tudi to ozadje ima svoj svetopisemski »mane, tekeli, fares« — v perikopi o babilonskem stolpu: prvi najvišji, občudovani stolp tehnike je človeštvo pozidalo v upor proti Bogu. Ta faza razvoja še ni končana. Tu stojimo še vedno v stari zavezi in zremo z babilonskega stolpa na mešanico narodov, ki so se jim zmešali jeziki. Dokler ne bomo govorili in razumeli vsi enega jezika, tako dolgo Bog sredi tehnike še ne bo ljudem zavestno navzočen. To je jezik ljubezni, ki je zapoved nove in večne zaveze.

Zanimivo je, kako moderni človek tudi potem, ko stopi dol (»Stopi hitro doli«, Mt 19, 5) s tega stolpa, najde pot do Boga prav po isti poti preko tega stolpa. To mora imeti vsakdo pred očmi, kdor hoče sodobnega človeka in njegovo vernost prav razumeti in kdor v najboljšem primeru upa, da bi znal tudi njemu svet vere približati. Čudežnost moderni človek vidi povsem drugje ko nekoč. Če so nekoč Judje od Jezusa zahtevali »znamenje«, s katerim naj bi se pred njimi »izpričal« kot pravi mesija, potem velja za modernega človeka nekako obratno, da mu je teže verjeti v Kristusove čudeže ko v Kristusa samega brez čudežev. In če se pri tem nekateri vendarle dokopljejo do prave vere vanj, potem tudi Kristusove čudeže tako rekoč vtelesijo v ta svet. Tudi čudeži morajo biti danes ena od

manifestacij učlovečenega božjega duha sredi sveta. Le tako si jih lahko ljudje z iskreno vero osvojijo. Tu jim je babilonski stolp tako rekoč tehnična opora za infinitezimalno postopico, v kateri se dvigajo stopnjo za stopnjo preko naravnih pojavov vedno više in dalje v nadnaravni, specifično božji svet, ne da bi bili pri tem prisiljeni na tej infinitezimalni lestvici na določeni skrajni limiti posebej ugotavljati skok in celo prepad med naravnim in nadnaravnim svetom, čeprav po drugi strani to razliko dejansko, toda le nekako implicite, priznavajo. Tak primer, lahko bi ga po nekaj desetletjih imenovali že kar klasičnega zaradi velikega imena, ki je z njim povezan, nam nudi Alexis Carrel, ki se je, kakor znano, spreobrnil h katoliški veri ravno na podlagi lurškega čudeža, katerega priča je bil sam kot zdravnik svoje nenadno ozdravljene pacientke. In vendar, kako razlaga on lurške čudeže? Vsekakor precej drugače ko kateri koli naš sholastični filozof ali teolog. Kot zdravnik in biolog je prišel do prepričanja, da normalni procesi zdravljenja, ki potrebujejo cela leta, da postanejo učinkoviti, pod vplivom neizmerne jakosti vere tako rekoč podivjajo. »Če se godijo čudeži take vrste na podlagi pospešenja in ojačenja normalnih zdravlilnih sil, potem stojim kot zdravnik vedno pred čudežem, kadar vidim, da se operacijska rana v kratkem času zaceli. Ali to traja dve minuti ali dva tedna ali dva meseca, v tem ni bistvene razlike. Jaz vidim povsod na delu isto božjo silo, ki je ne morem razumeti in doumeti.« To je v jedru ista misel, ki je izražena v zdravniškem geslu (francoski zdravnik Dubois ga je imel na steni operacijske sobe): »Kirurg rano zašije, Bog pa ozdravi.«¹³

To biološko filozofsko umovanje vidi v čudežu samo kvantitativno stopnjevanje iste božje sile, ki deluje vedno v vseh naravnih silah, zato ne postavlja kvalitativne razlike med naravnim in čudežnim dogajanjem, kakor to delajo sholastično orientirani filozofi in teologi, ki vidijo v čudežu posebni nadnaravni (zato pa tudi kvalitativno različni) poseg Boga v red naravnega dogajanja. Razlika med tema dvema razlagama je predvsem dvojna. Prvič se po taki, zgolj kvantitativno stopnjevani lestvici božjega delovanja v naravnem dogajanju mnogo lažje povzpemo do priznanja izrednih dogodkov in njihove čudežnosti, kakor pa če moramo v tem videti posebni »nadaravni« poseg. Ta nadnaravni vidik je modernemu človeku tuj, in mu je psihološko nedostopen še tudi potem, ko že v celoti sprejme dejstvo in nauk krščanstva. Tako pri tem končno ne gre samo za ekskluzivni naturalizem, ki nadnaravno razodetega sveta vere ne sprejme, marveč za posebni način mišljenja, ki je sad stoletnega razvoja znanosti. Morebiti bi to razliko najsplošneje in zato še najbolj izrazili v razliki med apriorno deduktivnim in aposteriorno induktivnim mišljenjem. Sodobni človek se iz znanstvene izkušnje le po stopnjah indukcije, torej po kvantitativnem stopnjevanju dviga iz reda vsakdanjega dogajanja v svet izrednih, vrhunskih in zato očitno božjih sil v stvarstvu. Drugič pa ima prav ta induktivno nastavljena in kvantitativno stopnjevana razlaga dogajanj v svetu to prednost, da lažje vidi in prepozna božje delovanje tudi že v vsakdanjih naravnih pojavih, preko njih pa tudi v vseh stvaritvah, ki

¹³ Navajam po Maxwell Maltz, Erfolg kommt nicht von ungefähr. Psychokybernetik (prevod iz angleščine), Düsseldorf-Wien (Econ), 1962, 327 sl.

jih človek v naravi ustvari kot dela kulture, civilizacije in tehnike. Tako je ravno ta kvantitativno induktivna miselnost modernega človeka najboljše zmožna najti božjo navzočnost tudi sredi modernega sveta; saj je ravno ta miselnost v povezavi med »naravnim« in »nadnaravnim« dogajanjem pritegnila transcendentno odmaknjeno božjo silo zopet nazaj v vsakdanjo aktivnost človeka in naravnih sil; ravno tej miselnosti je božja navzočnost zopet imanentna v svetu, in to ne samo v svetu naravnih sil, marveč tudi v svetu, ki ga človek postopno z zmeraj očitvidnejšim učinkom ustvarja sredi stvarstva s svojo kulturo.

c) Božja navzočnost se ne razodeva samo v človekovi duhovni naravi, niti ne samo v stvaritvah njegovega duha, kakor jih predstavlja svet kulture, civilizacije in tehnike, ampak končno najbolj v človekovih etičnih stvaritvah, v liku etične osebnosti.

Etična osebnost doseže svojo popolnost v dobroti, ki je sad ljubezni. Menda bi v vsej širini to lastnost najboljše zajeli, če bi rekli: velikodušnost, magnanimitas, ali — kakor se je izrazil Tomaž Akvinski — *extensio animi ad magna*. Človek stalno razodeva v svojih etičnih prizadevanjih stremljenje v neskončnost, neomejenost. Šele ko neha računati in omejevati svoje pravilno ravnanje po obzirih do »drugih« in po ozko zakoličenih trenutnih ciljnih ter navezanosti nanje, šele takrat se začne povzpenjati v nadčloveško višino in širino; šele takrat se začne okrog njega rahlo odražati popolnejši, vzvišenejši, recimo nadčloveki lik, ki pa s svojimi žarki že prehaja v neizrekljivo območje, kjer se začne javljati območje nevsakdanjih dimenzij; človek s stremljenjem po etični neizmernosti ali popolnosti, kar je isto, prehaja že v svojevrstno sakralnost, posvečenost, ki ni od tega sveta. To je točka tiste velikodušnosti, ko človek »zapušča« sam sebe in najde v sočloveku brata, v katerem vidi učlovečeno božjo besedo: »Karkoli ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40). Naša odprtost v božjo popolnost se uresničuje v preprosti službi ljubezni do bližnjega, do najmanjšega brata, ki ga v življenju srečamo. Srečanje z bližnjim pomeni za človeka uvajanje v njegovo polno in pristno človečnost in z njo odprtost za srečanje z Bogom. Pred vprašanjem, kako najdem pot do Boga, se postavlja danes vprašanje, kako najdem pot do brata? Gre zopet za božjo navzočnost sredi človeške družbe, ne samo za nevidno navzočnost transcendentnega božjega duha v nemem stvarstvu. Gre za dinamično božjo navzočnost v človeških osebah, v družbi, ki jo delajo okrog nas, v delu in prizadevanju, s katerim uveljavljajo sebe in svoje osebne življenjske cilje. Neki hudo preizkušeni mož, ki je šel skozi štiriletno azijsko koncentracijsko taborišče, je zapisal eksistencialno pretresljiv in hkrati prepričljiv stavek: »Iskal sem svojega Boga — in se mi je umaknil; iskal sem svojo dušo — in je nisem našel; iskal sem svojega brata — in sem našel vse tri.«¹⁴ Tu najdemo uresničitev Pavlovih besed: »Nihče izmed nas sebi ne živi; če namreč živimo, živimo Gospodu« (Rimlj 14, 7 sl.). Živimo Bogu v človeku; božjo navzočnost doživljamo ob človeku in v človeku; kadar izkazujemo dobroto drugemu,

¹⁴ Glej L. Boros, o. d., str. 69.

se sproži v njem ta uvidevnost; kadar pa drugi nam izkazujejo dobroto, doživljamo mi neposrednost te božje navzočnosti.

Če imajo Kitajci najvišje državno odlikovanje »red dobrega človeka« (s katerim je bil pred leti odlikovan tudi slovenski misijonski zdravnik), potem s tem ravnanjem izražajo pravo eksistencialno pojmovanje dobrote, obenem pa metafizično globino, ki jo vzhodna miselnost globlje dojame ko zapadno razumarstvo. Ko je neka kitajska izobražena deklica brala o misijonarjevem odlikovanju, jo je to tako prevzelo, da je poslala darilo, ki ga je dobila od očeta za svoj rojstni dan, misijonarju, naj ga pokloni svojemu najbednejšemu bolniku. Misijonar ga je dal pacientu, ki mu je malo prej amputiral obe nogi in ki je bil zaradi te nesreče tako obupan, da si je hotel vzeti življenje. Ob tem darilu je bil tako ganjen, da je ves nasmejan vzkliknil: »Še so dobri ljudje na svetu.« Kitajska deklica pa je zdravnika za »protiuslugo« prosila, naj jo pouči v katoliški veri. Morebiti bi kdo mislil, da je to »skok iz spoznavno teoretičnega (metafizičnega) reda v moralni red, da bi torej iz takih ponazoritev ne mogli sklepati na navzočnost Boga v svetu, da torej to ni noben doprinos k »teodiceji«. Tak pomislek ne drži, kajti pri tem gre za eksistencialni primer »smotrnosti« v svetu. Saj dobrota pomeni realizacijo smotrnosti v ravnanju umskih in svobodnih bitij. Tako gledana dobrota ni samo ontološka, ampak tudi eksistencialna kategorija, ki odpira človeku eksistencialno pot do drugih bitij. Dobrota v tej luči torej vendarle pomeni tudi ontološke relacije. Zakon smotrnosti dobi v njej svoje prepričevalno eksistencialno potrdilo. In če splošni zakon smotrnosti človeku odpira pot do Boga in mu ga v stvarstvu odkriva, potem je dobrota prav tako pot, ki mu odpira pot do človeka; v njem pa obenem prepoznavamo odsvit božje dobrote. V človeku srečati Boga, se pravi srečati ga po dobroti, ki je v človeku. V tej zvezi dobi perikopa o Jezusovem čudežnem nasičenju pettisočglave množice v puščavi (Jan 6, 1—15) povsem drugačen naglas, nego ga navadno slišimo. Pogosto se namreč kritični ljudje ob tem izzivalno sprašujejo, češ če je Jezus res storil takrat tak čudež, zakaj ga ne ponovi še danes, ko na Vzhodu milijoni od lakote umirajo, pa »bomo verovali«. Takim ljudem moremo sedaj prav z miselnostjo, kakršno smo na sodobni višini srečali pri Alexis Carrelu, odgovoriti: tudi danes in skozi vse čase se še vedno nadaljuje čudežno pomnoževanje kruha v puščavi, ko iz številnih pšeničnih zrnč rastejo cela polja pšenice, kjer se odvija proces, ki mu niti na vprašanje, kako, še manj na vprašanje, zakaj, ne bomo znali nikoli odgovora. To čudovito pomnoženje je tako rodovitno, da na Zapadu odvišne zaloge žita razsipno zapravljajo (pred drugo svetovno vojsko so jih sipali v morje!); torej Bog — človek s čudeži še nadaljuje, samo ljudje ne izpolnjujejo njegovega povelja, ki ga je ob takem čudežu dal: »Poberite kosce, ki so ostali, da se kaj ne konča« (Jan 6, 12). To se pravi, razdelite jih pravično vsem ljudem, tudi tistim, ki trenutno niso navzoči, a zato tem bolj trpijo lakoto. Le z izvršitvijo tega povelja se Jezusov čudež v puščavi zgodi do konca. Človeštvo je ob Bogu — človeku sodelavec ob njegovih čudežih, soustvarjalec, ne samo v delih civilizacije in tehnike, ampak predvsem tudi v delih dobrote, ki zna čudovito pomnožitev kruha v ze-

meljski puščavi pravično razdeliti. A prav zato ker človek s tem čudežem ne sodeluje, ker mu manjka resnične dobrote, ki je diffusivum sui, ki se sama razdeljuje, zato tudi ne vidimo božjega čudeža, s katerim se vedno na novo ponavlja, da je »Bog obiskal svoje ljudstvo«, kajti božji čudež ostane tako dolgo skrit pred človeškimi očmi, dokler ga človek po Jezusovem naročilu ne dopolni. Šele dopolnitev božjega čudeža s človeško dobroto napravi iz njega »vidno znamenje«, signum visibile, zakrament, sveto znamenje, v katerem in po katerem človek prepozna in doživlja božjo navzočnost sredi sveta, tudi današnjega.

Struktura in razločevanje čudežev

Franc Rodè

STRUCTURE ET DISCERNEMENT DU MIRACLE

Sommaire: Le miracle, étant à la jonction du monde naturel et du monde surnaturel, est une réalité bidimensionnelle.

Il y a dans le fait prodigieux l'aspect physique, visible: c'est son caractère extraordinaire, frappant, qui tranche sur le cours habituel de la nature. Et il y a l'aspect significatif, la dimension spirituelle du fait.

Comment en avoir la saisie plénière? Nous pouvons interroger d'abord la science expérimentale. Elle constate le fait, son caractère extraordinaire, son contexte religieux; elle essaiera de trouver sa loi. Si elle n'y parvient pas, elle avouera son ignorance, mais elle ne conclura pas au miracle. Inversement, elle ne pourra pas nier la possibilité d'une cause transcendente dans le fait prodigieux.

La philosophie, elle, propose comme méthode de discernement l'élimination des causes naturelles disproportionnées à l'effet miraculeux. En les éliminant toutes comme non proportionnées à l'effet miraculeux, on serait obligé à conclure à la cause divine. Mais il y a ici un vice essentiel: on élimine les causes naturelles avant, que la cause surnaturelle soit trouvée. Et c'est illégitime.

Le discernement du miracle est un problème qui se pose au plan de la connaissance religieuse. Pour y accéder, il y a certaines conditions morales. Il faut s'ouvrir d'abord à la vie divine, qui est offerte. Il faut aimer cette vie plus que le plaisir. Il faut surtout renoncer à vouloir se suffire à soi-même.

Conditions morales nécessaires, mais insuffisantes. La saisie plénière du miracle ne se réalise pas dans un acte de connaissance naturelle; elle n'est possible que dans la lumière de la foi. Cette doctrine reprise par le Père Rousselot, peut s'autoriser du principe thomiste de la spécification des facultés par leur objet formel. Le miracle, pour être connu sous sa raison formelle d'être surnaturel, requiert une faculté correspondante, de même ordre, c'est-à-dire, une faculté surnaturelle.

Nous pouvons donc conclure: Le miracle est une réalité bidimensionnelle: prodige physique et signe du Dieu sauveur. Si l'élément physique peut être vu par un regard profane et constaté par la science, sa réalité profonde n'est saisie que dans un acte de connaissance religieuse, qui implique une attitude d'ouverture à Dieu et la renonciation à l'auto-suffisance, et en plus la surnaturalisation de nos facultés de connaissance.

Marko Kerševan piše v svoji knjigi »Religija in sodobni človek«, da so debate o čudežih skoraj vedno žolčne, »ker se čudeži po mnenju tudi uglednih prič dogajajo« (str. 20).

Pa ne samo zato. Te debate so žolčne tudi zaradi nepoznanja katoliškega nauka o čudežih in njih razločevanju. Mnogi kristjani, pa tudi borbeni ateisti (saj so vsi pili iz istih virov), imajo skrajno simplisticične pojme o tej stvari. Čudež naj bi bil neke vrste trojanski konj v laboratoriju, ki naj bi jasno dokazoval resnico krščanskega razodetja. Če človek ne klone pred njegovo dokazovalno močjo, je zakrknjen in neiskren, menijo

kristjani. Ateisti pa vidijo ravno v dejanski neuspešnosti čudežev dokaz, da so le-ti gola izmišljotina verskega fabuliranja.

Na naslednjih straneh bi rad pokazal, da je katoliški nauk o razločevanju čudežev mnogo bolj subtilen in niansiran. Če ga ateist ne sprejema, mora vsaj spoznati, da v njem ni ničesar, kar bi se upiralo človeškemu razumu.

Mesto čudežev v okviru nadnaravnega razodetja

Dokler smo na tej zemlji, smo zaviti v meglo in božjega ne moremo neposredno dojeti. »Boga ni nikoli nihče videl« (1 Jan 4, 12).

V neki meri naš razum res spoznava Boga, toda nadnaravna vera ne more biti sad zgolj naravnega spoznavanja Boga, kajti tu gre za resnice, ki so absolutno nedostopne človeškim očem. Zato se ne moremo sklicevati na neko metafizično izvestnost o božjem bivanju, da opravičimo vero v nadnaravno blagovest.

Vmes morajo torej poseči, v obliki, ki je naravno zaznavna, posebna znamenja božjega nadnaravnega načrta, znamenja nadnaravne, izredne božje dobrote; znamenja, to je dejstva, ki jih moremo zaznati in ki obenem presegajo naravne sile; znamenja, ki razodevajo višji namen in pred katerimi se mora vsak pošten človek vprašati, kaj pomenijo.

Ta znamenja, vidne znanilce nevidnega sveta, imenujemo čudeže. Izražajo namreč nalično v vidnem svetu preobrat, ki ga izvrši milost v metafizičnem redu, ko iz človeka, ki je po svoji naravi božji služabnik in grešnik, naredi božjega otroka in Kristusovega odkupljenca.

Ta ugotovitve, ki bo pogojevala vsa naša bodoča razvijanja, nas vede k prvemu spoznanju: čudež je dvorazsežno dejstvo: čutna prvina in znamenje nadnarave.

Struktura čudeža

Čudež je dejstvo dveh razsežnosti. Vsebuje fizično, vidno prvino. To je fenomenski videz dejstva, njegov izredni, nenavadni, presenetljivi značaj, zunaj naravnega reda.

Da spoznamo to stran čudeža, je dosti, da imamo dobre oči, ali pa primerno orodje za preverjanje. Tako npr. znanstvenik lahko ugotovi izredni značaj nekega dejstva: rentgenska slika lahko neizpodbitno dokaže spojitev zlomljene kosti.

Toda čudež vsebuje tudi semeiološki element; to je njegova duhovna razsežnost. Če po svoji zunanji dimenziji čudež ni videti drugega kot nenavadnost, izrednost v primerjavi z normalnimi procesi, ki jih znanost razčlenjuje in opredeljuje, pa postane z vidika svoje duhovne razsežnosti znamenje, ki mi ga daje svobodno bitje, upogibajoč naravne sile v namene, ki presegajo človeško sfero. Če je bil prej kot zgolj izreden pojav nerazumljiv, pa postane sedaj, ko spoznam njegovo duhovno dimenzijo, njegov pomen jasen. Če se je prej zdel v svojem namenu nedoločen, se mi predstavi sedaj kot osebno sporočilo, ki mi ga daje višje bitje.

Toda obe razsežnosti, vidna in duhovna, sta v čudežnem dejanju tesno združeni. Zunanji, izredni videz čudeža nima drugega namena, kot da odkriva notranjo duhovno stvarnost. Ne vzamemo katerokoli nenavadno dejstvo in mu svojevolsko pripisujemo višji, božanski pomen. Ta pomen je vdolben v dejstvo: na vidni ravni se javlja v njegovi nenavadnosti in v verskem kontestu, ki ga spremlja.

Pri spoznavanju duhovne, namenske razsežnosti čudežnega dejanja ne bomo govorili o ugotovitvi ampak o razločevanju. Poglejmo, pod katerimi pogoji je to možno.

Razločevanje čudeža

I. Na ravni izkustvene znanosti. Pojem čudeža ne spada v področje izkustvene znanosti; zastopnik izkustvenih znanosti si ga kot tak ne more misliti. Spada v zaris religiozne zgodovine človeštva. Kakšno bo stališče izkustvene znanosti pred čudežnim dejanjem?

Izkustvena znanost preučuje dejstva. Njeno prvo načelo je, da se nobenemu ne čudi, od trenutka ko se pojavi. Čeravno se neko dejanje predstavi kot čudežno, ga mora sprejeti brez začudenja, kajti načelno je znanstvenik tisti, ki še nič ne ve in ne sme sprejeti preneglih zaključkov predznanstvenega človeka.

Znanstvenik mora biti celo nezaupen do čudežnih dejstev. Naše spoznavanje narave stalno raste. Pojavi, ki so bili nekdanj nerazloženi, so bili postopoma uvrščeni v serije poznanih dejstev. Kar se je zdelo nenavadno, je bilo razvrščeno in priključeno poznanim zakonom. Kar je bilo videti nemogoče, so pozneje naredili. Ali ne bodo nekoč naravno razložena ozdravljenja, ki se nam danes zdijo čudežna? Znanstvenik bo torej načelno nezaupen do čudežnih pojavov.

Kaj bo storil pred dejstvom, ki se mu predstavi kot čudežno? Usposobljen je, da ugotovi, npr. ozdravljenje in njegov izredni značaj. Skušaj naj ga razumeti in uvrstiti med znane pojave. Če mu to ne uspe, ga bo pustil ob strani, mogoče bo našel razlago pozneje. Ugotovi tudi versko ozadje, v katerem se je čudež pojavil: globoka vera množice, goreča molitev romarjev, bližina svetniškega človeka, itd. Skušal bo opredeliti neznan pojav. Ako mu to ne uspe, bo izpovedal svojo nevednost, toda ne bo zaključil, da je pojav čudežen.

P. Dominique Dubarle OP pravi, da je treba čudež temeljito preiskati. Toda kako je mogoče čudež preiskati? Rzsodba bo zgolj negativna. »Ni pozitivne diagnoze o čudežu, pravi. Znanstvenik preprosto ugotovi, da za zdaj ni mogel znanstveno razložiti dejstva in da po njegovem mnenju ni resnega upanja, da ga bo mogel razložiti v bližnji prihodnosti. Izkustvena znanost nima in načelno ne more imeti zadnje besede, ko gre za čudeže. Reči more samo, da se pred nekaterimi dogodki ne more upirati, če jih drugi imenujejo čudeže.«¹ Nesmiselno je torej govoriti o znanstvenem ugotavljanju čudežev.

Če je izkustvena znanost nesposobna spoznavati čudeže kot čudeže, je prav tako nesposobna, da bi jih zanimala. Čudež je nemogoč, pravijo

¹ Lumière et vie, št. 33, julij 1957, str. 57.

nekateri znanstveniki, sklicujoč se na splošni determinizem. Toda ne smemo pozabiti, da je determinizem samo nedokazan postulat. Čudež bi dokazal, da ne uspe vedno. »Nobenega dozdevnega sredstva nimamo, da izkustveno dokažemo nemožnost nekega dejstva«, pravi Bergson².

Proti spoznavanju čudežev ugovarjajo, da je še mnogo naravnih sil, ki so nam neznane. Brez dvoma. Toda s kakšno pravico imenovati z znanstvenega vidika n a r a v n e sile, o katerih po drugi strani trdimo, da so nepoznane? V tem ugovoru tiči stari naturalizem, ki se ne more opirati na izkustveno znanost. Francoski pisatelj Anatole France ugotavlja: »Globoki instinkt nam pravi, da se vse kar narava hrani v sebi, strinja z njenimi zakoni, poznanimi ali nepoznanimi.«³ Ta »globoki instinkt« je naturalističen in nima nič opraviti z znanostjo. Kajti s kakšno pravico v imenu izkustvene znanosti zanikati možnost nadnaravnega sveta, ki bi se javljal v vidnem svetu? Tu se vrine metafizika in izgovori svojo obsodbo. Do tega ima sicer pravico, toda v lastnem imenu, ne pa pod masko in z avtoriteto izkustvene znanosti.

Na kratko: Izkustvena znanost ugotovi dejstvo, njegov izredni značaj in versko ozadje, v katerem se je zgodilo. Skušala ga bo opredeliti. Če ji to ne uspe, bo priznala svojo nevednost, toda ne bo sklepala, da je dejstvo čudežno. Nasprotno tudi ne bo mogla zanikati možnosti transcendentnega vzroka.

Tak kot je, je čudež za izkustveno znanost vprašaj. Tu se pojavi vprašanje, ki v doglednem času ne bo našlo odgovora. In to je velikega pomena: staviti v srcu znanosti tako vprašanje.

II. — Na filozofski ravni. Za predstavnika izkustvene znanosti je čudež nerazloženo dejstvo. Če se noče ustaviti pri tej ugotovitvi neuspeha, se bo človek najprej obrnil na filozofijo. Pripomnimo takoj, da si filozofija končno lahko dovoli teoretično trditev čudeža, vendar bo v zadregi, kam naj ga postavi v teodiceji.

Filozofija predlaga kot metodo za spoznavanje čudežev izključenje nesorazmernih vzrokov čudežnemu učinku. Ko izključi vse naravne vzroke kot nesorazmerne čudežnemu efektu, bi morala sklepati, da gre tu za božjo vzročnost. Toda tej metodi lahko ugovarjamo: zmeraj lahko predpostavljamo naravni nepoznani vzrok, ki bi bil sorazmeren čudežnemu učinku. Če nam induktivna metoda dovoljuje, da sklepamo, je to zato, ker smo našli pravi vzrok in s tem izključili druge. Toda v primeru čudeža izključimo naravne vzroke, preden smo našli nadnaravnega. Ta način sklepanja vsebuje torej bistveno hibo.

V kratkih besedah: Filozof ugotovi po eni strani nesorazmerje med poznanimi naravnimi vzroki in čudežem, po drugi strani pa njegov nepredvidljivi in religiozni značaj. Nagiba se torej k trditvi, da ima čudežno dejstvo svoboden, transcendentni vzrok, ki ne more biti drug kot Bog. Toda zaradi nezadostnosti svoje metode ne bo mogel zagotovo in dokončno izključiti vsak naravni vzrok.

² L'évolution créatrice, str. 39.

³ La vie littéraire, 4. serija, str. 107.

III. — Na ravni verskega spoznanja. Razločevanje čudežev je problem, ki najde svojo rešitev na ravni religioznega spoznanja. Da človek preide na to raven, je potrebna svobodna odločitev. Znanstveniki, ki razmišljajo o svoji znanosti, so primorani priznati, da je v razumevanju matematičnih ali fizičnih teorij del subjektivne akceptacije.⁴ Isto velja za filozofijo. »Prehod iz ene kategorije v drugo je prost, in v neki meri celo nerazumljiv«, pravi Eric Weil o filozofskem razčlenjevanju.⁵ To pomeni, da ne moremo nikogar prisiliti, naj zapusti svoje stališče in preide na drugega, kajti filozofski diskurz je svoboden. Koliko večjo vlogo bo igrala svoboda v razumskem spoznanju, ki mu je lastno, da neposredno oblikuje konkretno življenje človeka! Kako bi mogel sprejeti božje razodetje, ki naj me pretrese v globinah mojega bitja, ne da bi se svobodno in ljubeče odprl njegovemu delovanju?

Čudež, ki je znanilec nadnaravnega sveta, morem spoznati le v držanju verskega spoznanja. »Razločevanje čudežev je problem, ki se ne stavi najprej na ravni znanosti ali filozofije, niti ne na teološki ravni, ampak na ravni človeškega življenja, v tisti globini, kjer je človeško življenje neizogibno moralno in religiozno. Da dojameš čudež, zadostuje, da si človek, to je stvar, ki je z vsem svojim bitjem na poti k Bogu, ki jo Bog kliče z znamenji in ki se ne zapira temu glasu.«⁶

Tu moramo razlikovati dva problema: ali religiozno spoznavanje čudeža vsebuje tudi trditev o naravni nerazločljivosti fizičnega dejstva, ali predpostavlja samo razumevanje duhovne razsežnosti čudeža. Pri prvem problemu naletimo zopet na vprašanje: Kaj pomeni nerazločljivost čudeža? Ali to vsebuje samo trditev o božji vzročnosti ali predpostavlja tudi trditev, da čudežno dejanje presega vse naravne sile. Skušajmo postopoma osvetliti te probleme.

1. — Nerazločljivost fizičnega dejstva. Tu se nam stavi dve vprašanji. Najprej vprašanje o božji vzročnosti. Kako morem spoznati, da je Bog na poseben način vzrok čudežnega dejanja? Predvsem iz nenavadnega, izrednega, presenetljivega značaja dejstva samega. Dalje iz verskega konteksta, ki spremlja dejanje. Ko odkrivam notranji pomen čudeža, se le-ta razjasni, postane govoreč in božja namernost v dejanju postane jasna.

Ali presega tudi vse naravne sile? To je naše drugo vprašanje. Menim, da nanj ni moč odgovoriti. Odgovoriti bi morala izkustvena znanost, kar pa je praktično nemogoče. Neupravičeno torej sklepa lillski teolog Pierre Tiberghien, ko pravi, da se nam čudež prikaže kot naravno nerazločljiv šele tedaj, ko v veri dobi nadnaravno razlago.⁷

Spoznanje čudeža v veri ne vsebuje nobene trditve znanstvenega značaja, podstavlja samo dejstvo namerne božje vzročnosti. Bog gre lahko

⁴ Prim. npr. J. L. Destouches: Principes fondamentaux de Physique théorique, 1. del, str. 113—114.

⁵ Logique de la Philosophie, Paris 1950, str. 345.

⁶ Jean Mouroux: Discernement et discernibilité du miracle, v Revue Apologétique, 1935, str. 541—542.

⁷ Pierre Tiberghien: La science mène-t-elle à Dieu? Paris 1933, str. 163.

prek vseh naravnih zakonov, lahko pa tudi uporablja nepoznane naravne sile, tiste, ki bodo zmeraj ostale nepoznane, pa tudi tiste, ki jih bo človek kdaj odkril.

Tudi se ne strinjam z F. Taymansom SJ, ki definira čudež kot nerazložljivo dejstvo.⁸ Kot nenavadno, izredno dejstvo je čudež v svoji zunanji razsežnosti samo nerazložen pojav. Bo kdaj razložen ali ne, na to ni moč odgovoriti. Na vsak način pa ima tu svojo besedo izkustvena znanost.

Te misli, ki jih ne najdemo ravno pogosto v teoloških učbenikih, se popolnoma skladajo z zdravo teologijo. Vsaj tako menim. Glavna skrb Boga ni zgodovinska sovisnost, ampak volja stopiti v stik s konkretnim človekom, živečim v tej dobi, z določenim mišljenjem. Zato mu da znamenje, ki ga le-ta lahko razume; ali presega sile narave ali ne, to je postransko. Končno bi to lahko ugotovila samo znanost. Ugotovitev čudeža ne vsebuje torej nobene trditve znanstvenega značaja; pomeni samo, da posameznik ali Cerkev kot taka vidi v nenavadnem dejanju posebno božjo namernost, prek katere nam daje Bog znamenje svojega odrešenja.

2. — Notranje razumevanje čudežev. Rekli smo, da je težišče čudeža v njegovem semeiološkem značaju. Če vsi vidijo čudo, ne razložijo vsi čudeža. Najprej zato ne, ker znamenje ne razkrije avtomatično svojega pomena. Potrebna je aktivna interpretacija. Potrebni so tudi duhovni pogoji, brez katerih ostane čudež zaprto, nerazumljivo dejstvo. »Dejanski dokazi veljajo samo za tiste, ki so notranje pripravljeni, da jih sprejmejo in razumejo«, pravi Blondel.⁹

Ker obstaja možnost, da jih ne razumemo in ker jih dejansko mnogi ne razumejo, se lahko vprašamo, pod kakšnimi pogoji jih moremo dojeti.

Moralni pogoji za razločevanje čudežev

Pripomnimo najprej, da čudež ne bi imel za človeka nobenega pomena, če bi skrivnost, ki jo razodeva, ne bila v tesni povezavi z njegovim življenjem. Kaj to pomeni?

V začetku te razprave smo rekli, da je čudež znanilec nadnaravnega sveta. V vidnem svetu izraža preobrat, ki ga izvrši božje usmiljenje, ko človeka iz sužnja naredi za božjega otroka. Čudež je nosilec božje volje stopiti v stik s človekom, ustvariti z njim razmerje, do katerega človek nima nobene pravice, razmerje očeta do svojega otroka. To pa je predmet imanentne človekove želje, kakor je učila patristična in srednjeveška teologija. Čudež (kakor druga znamenja razodetja) odgovarja torej na vprašanje, ki si ga stavi človek v intimnosti svojega srca: kakšen je smisel mojega življenja? In odgovarja: poseben, izreden odnos do Boga, odnos očeta do sina ali hčere. In ker vsak človek nosi v sebi željo po tem izrednem razmerju z Bogom, čudežno dejanje nujno odjekne v njem in terja odgovor.

⁸ Nouvelle Revue Théologique, 1955, str. 231.

⁹ Lettre sur l'Apologétique, P. U. F., Paris 1956, str. 14.

Pod kakšnimi pogoji morem torej dojeti čudež? Blagovest, katere nosilec je, mi veleva, naj se odprem božjemu življenju. Da sprejem to življenje, ga moram ljubiti bolj kot naslade, predvsem pa se moram odpovedati zahtevi, da sam sebi zadostujem na omejenem področju svoje dejavnosti. Človek, ki se ima za dovršeno bitje, zavrača misel na nadnaravno življenje. Zanj bodo čudeži, podobno kakor druga znamenja razodetja, nerazumljivi.

Krščanska blagovest pa govori o tem, da moramo sebi umreti. »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umrje, ostane samo; če pa umrje, obrodi obilo sadu« (Jan 12, 24). Treba je sprejeti božjo postavo kot merilo svojega vedenja. Središče našega bitja postane nekdo drug (ki pa je, kot pravi Avguštín, meo intimo intimior, bolj jaz kot jaz sam. Torej nobene odtujenosti).

Pripravljenost sprejeti božje življenje, ki se mi ponuja, pripravljenost odpovedati se svoji (lažni) samozadostnosti, to je torej pogoj, pod katerim morem dojeti znamenja krščanske blagovesti, med katerimi zavzema prvo mesto čudež.

Ali se s to trditvijo ne znajdemo v zmotnem kolobarju? Kako more osebno zadržanje, ki ga moramo ravno opravičiti, pogojevati razumsko spoznanje? Treba je vedeti, da sta spoznanje in svoboda, razum in volja med seboj tesno povezana, da si nista tuja. V resnici se oba stalno pogojujeta. Volja vpliva na razum, razum pogojuje voljo. Spoznanje ni neodvisno od bitja. Romano Guardini upravičeno piše: »Korenine očesa so v srcu. Človek gleda s srcem.«¹⁰ Človeško oko ni fotografski aparat, človek živi v svojem pogledu. Bistrost njegovega očesa zavisi, ko gre za Boga in za znamenja njegovega razodetja, od njegovega notranjega stališča. »Blagor čistim v srcu, ker bodo Boga videli« (Mt 5, 8). Če je človek pripravljen sprejeti vero, če ponižno in hrepeneče pričakuje božjega razodetja, tedaj se verska znamenja razjasnijo, pomen čudeža se odpre. Nasprotno pa, če se človek zapira razodetju, ostanejo božja znamenja nerazumljiva, njihov pomen nečitljiv.

S tem pa ni rečeno, da je tisti, ki ne zavzema stališča, ki bi mu omogočalo razumeti znamenja, brez graje. Neverniku lahko dokažemo, da vsaj delno že sprejema tisto, kar trdi, da zavrača ali da nekaj v njem obsoja in obtožuje njegovo negativno stališče. V tem smislu pravi Blondel: »Ker je čudež pozitivno dejstvo, ki nima pozitivne razlage, bi se rana, ki jo naredi, ne zacelila, ne da bi zastrupila dušo. Zaceli se samo s spreobrnjenjem.«¹¹ Znane so tudi Pascalove besede o temi in luči, ki jih človek zasluži s svojim zadržanjem: »Hoteč se pokazati očitno tistim, ki ga iščejo z vsem svojim srcem, in prikrito tistim, ki bežijo pred njim z vsem svojim srcem, Bog usklaja spoznanje tako, da je dal vidna znamenja o sebi tistim, ki ga iščejo, ne pa tistim, ki ga ne iščejo. Dovolj je luči za tiste, ki želijo videti, in dovolj teme za tiste, ki imajo nasprotno stališče.«

Božja beseda je polna dinamizma, posebno njegova beseda v dejanju, ki je čudež. S svojim nenavadnim, izrednim, presenetljivim značajem,

¹⁰ Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg 1950; franc. prevod: Les sens et la connaissance de Dieu, Paris 1957, str. 50.

¹¹ Annales de Philosophie chrétienne, julij 1907, str. 357.

v svojem verskem kontekstu je čudež apel na človeka, začetek dokaza, kateremu se ni moč ogniti: »Če čudež ni v spreobrnjenje, je v pogubljenje,« pravi zopet Pascal.

Spoznavanje čudežev v luči vere

Tu se pojavi delikatno vprašanje: Ali morem dojeti čudež kot božje znamenje v njegovi notranji stvarnosti, v dejanju naravnega spoznanja, ali je njegov polni dojem mogoč samo v luči vere? Z drugimi besedami: ali morem dojeti čudež kot tak z golim razumom, kot dojamem npr. rast drevesa, ali pa je za to potrebna posebna božja milost, ki ojači moje spoznavne zmožnosti? Star problem, o katerem debatirajo teologi že stoletja.

Nam morda I. vatikanski koncil daje ključ rešitve tega problema? V svoji konstituciji »Dei Filius« označi čudeže kot »signa certissima« krščanskega razodetja, in pristavi, da so »omnium intelligentiae accommodata«, prilagojena razumevanju vseh ljudi. Kaj to pomeni? Teologi so predlagali najrazličnejše razlage koncilskega stavka. Najbolj preprost pomen naj bi bil: znamenja, ki jih morajo razumeti tako preprosti kot izobraženi. Toda v koncilskih aktih ne najdemo ničesar, kar bi podpiralo to razlago.

Protimodernistična prisega Pija X. povzame koncilске besede in jih takole razlaga: »prilagojena razumevanju ljudi vseh časov in tudi sedanje dobe« (etiam hujus temporis). Jasno, da v tej glosi ne moremo videti veljavne razlage koncilskega teksta. Kakšna je njena vrednost? O tem odloča vrednost dokumenta, v katerem se nahaja. Dogmatični pomen prisega Pija X. pa ni bil nikdar določen.

Imamo sicer doktrinarno pojasnitev o vlogi vere v poznavanju čudeža, ki pa ne prihaja iz nezmotljivega učiteljstva. Najdemo jo v encikliki »Humani generis« Pija XII. Papež govori o številnih in v oči bodočih božjih znamenjih, s katerimi se lahko dokaže božanski izvor krščanske vere. Ta znamenja so dojemljiva, pravi Pij XII., z močjo samega naravnega razuma (solo naturalis rationis lumine).

Ta tekst bi hotel, kakor se zdi, rešiti debato v tem smislu. Nekateri teologi so se upravičeno vprašali, če more stavek, mimogrede postavljen v neki encikliki, rešiti vprašanje, ki ga le-ti rešetajo že stoletja.

Vedno številnejši bogoslovci (Pierre Rousselot, Joseph Huby, Guy de Broglie, Henry Bouillard, idr.) trdijo, da se polna vrednost znamenja in torej dokazovalna moč čudeža more dojeti samo z razumom, ki je osvetljen z vero (in lumine fidei). Svoje stališče utemeljujejo s tomističnim naukom o specifikaciji dejanja po svojem formalnem objektu.

Pierre Rousselot je v začetku tega stoletja v nasprotovanju s tedanjimi racionalističnimi teorijami o »naravni« ali »znanstveni veri« uveljavil tomistični princip, da nadnaravnega predmeta ne moremo spoznati razen z »onadnaravljenim« razumom. Med objektom in spoznavajočim subjektom mora biti neka sonaravnost (connaturalitas), neka sorodnost, neka skladnost. Objektu, ki ga spoznavamo pod formalnim vidikom nadnaravnega bitja, morajo odgovarjati ponadnaravljene, po luči milosti ali po

luči blaženosti dvignjene možnosti spoznavajočega subjekta. Nadnaravno mora biti ojačena volja, pa tudi razum. To nadnaravno moč, ki dovoljuje našemu razumu, da vidi globlje in dlje, imenuje sv. Tomaž Akvinski »lumen quoddam divinitus menti humanae infusum«. ¹²

Iz tega načela moramo izvajati vse posledice. Predvsem tole: Principa specifikacije človekovih spoznavnih zmožnosti po njegovem formalnem objektu ne smemo aplicirati samo na spoznavanje členov vere, ampak tudi na spoznavanje znamenj verovnosti. Ta znamenja so nadnaravna. Če jih hočemo torej spoznati pod njihovim formalnim vidikom nadnaravnih bitij, se jim moramo približati s primernimi, uglašeniimi, nadnaravnimi spoznavnimi zmožnostmi.

Sv. Tomaž pravi, da je nemogoča izvestna naravna sodba o nekem členu vere, npr. o Kristusovem božanstvu. Toda če bi trdili, da more človek zgolj z naravnim razumom spoznati čudež kot božje znamenje, bi morali nujno zaključiti, da more izvestno soditi o verovnosti resnice, ki jo čudež podpira, ko resnica logično izhaja iz spoznanja božjega znamenja, ki overovlja razodeto resnico.

Lahko torej postavimo trditev, da je za polno dojetje in za gotovo afirmacijo čudeža potrebna višja luč, luč vere, ki osvetli razum in okrepi voljo.

Sklep

Čudež je dvorazsežna stvarnost: fizično čudo in znamenje Boga Odrešenika. To fizično prvino more videti naravno oko, more jo ugotoviti izkustvena znanost. Toda notranja stvarnost čudeža se da dojeti le v dejanju verujočega spoznanja, ki vključuje poslušnost božjemu klicu in odpoved svoji samozadostnosti, poleg tega pa še dvig naših spoznavnih zmožnosti v območje nadnarave.

¹² In Boet. de Trin., q. 3, art. 1, ad 4.

Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatoliškimi kristjani

Stanko Ojnik

PRAESCRPTIONES ACTUALES DE COMMUNICATIONE IN SACRIS

Summarium: Doctrina catholica formata contra reformatores rigidissima fuit. Nunc vero in pluribus actionibus oecumenicis Romani Pontificis in spiritu unitatis annuntiatae sunt certae mutationes in traditione minus oecumenica. Ad promovendam unitatem Christianorum Concilium Vaticanum II in materia delicatissima de communicatione in sacris amplam viam ingressum est. Sed communicatio in sacris tangens profundius mysterium fidei et unitatis Ecclesiae, neglegenter exerceri non debet. Et nullo modo concipi potest ut medium »pro-selytismi«. Decreta de hac materia novum modum considerandi ecclesias seiunctas exprimunt. Nostra tamen doctrina mutata non est. Quibus in rebus Ecclesia ad plenioram sui ipsius cognitionem pervenit. Cognitionis autem plenior et completa patrimonij Ecclesiae nos ad veram catholicitatem conducit, ut dialogus cum non catholicis non maneat solummodo monologus, sed vera mutua participatio in nostris valoribus magis authenticis. In hoc sensu praescriptiones positive actuales explicare tentavi.

»Pospeševati obnovitev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev 2. vatikanskega cerkvenega zbora . . . , razdeljenost čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu.« (2 Vat E 1). »Preden je božji Sin daroval sam sebe na oltarju križa kot neomadeževano žrtev, je prosil Očeta za verujoče z besedami: ,Da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal' (Jan 17, 21)« (E 2). Za doseg tega cilja pa je dolga in težka pot. Katoliški nauk se je često oblikoval v borbi proti raznim reformatorjem in je bil v marsikateri stvari zelo trd in zelo strog. Kljub temu pa lahko danes z veseljem ugotavljamo, da je delo za zopetno zedinjenje lepo napredovalo. Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pravi v št. 26, da je katoliška Cerkev »glede na časovne, krajevne in osebne okoliščine često uporabljala in uporablja milejši način ravnanja in vsem dajala ter daje na razpolago sredstva zveličanja in pričevanje ljubezni med kristjani, dovoljujoč jim deležnost pri zakramentih in pri drugih svetih opravilih in rečeh.«

Srečanje papeža s poglavarji ločenih Cerkva, preklic izobčenja, ki je vladalo nad pravoslavnimi od leta 1054 do 1965, koncilski odlok o ekumenizmu ter ekumenski pravilnik, ki ga je izdalo Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov (slovenski prevod: Ljubljana 1968), so razveseljivi mejniki na poti do zopetnega zedinjenja.

Tako odlično prizadevanje Cerkev pa ne more biti prepuščeno samovolji posameznikov. Voditi ga mora od Kristusa ustanovljena cerkvena

oblast. Potrebno je, ne samo koristno, da se seznanimo s sedaj veljavnimi predpisi. Nobena družba niti naravna niti nadnaravna ne more dosegati svojih ciljev ako nima smotrno urejenih obveznih predpisov oziroma zakonov.

I. Splošna načela

Koncilski odlok o ekumenizmu pravi v št. 8: »... spreobrnjenje srca in svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja... dovoljeno je in celo zaželeno, da se katoličani združujejo k molitvi skupaj z ločenimi brati... Skupnost pri svetih obredih pa ni dovoljeno imeti za sredstvo, ki naj se brez pridržkov uporablja za obnovitev edinosti kristjanov«.

Iz odloka je razvidno, da Cerkev priporoča skupne molitve z ločenimi kristjani, glede bogoslužne skupnosti pa je vidna gotova zadržanost. Ločeni bratje so veljali za izobčene iz katoliške Cerkve. Izobčenje predpostavlja sicer osebno krivdo, vendar se po kan. 2200 § 2 ZCP v zunanjem območju krivda domneva dokler se obratno ne dokaže. Po kan. 2259 § 1 pa: »vsak izobčenec izgubi pravico biti navzoč pri bogoslužnih opravilih«. Kan. 731 § 2 prepoveduje krivovercem deliti zakramente, prav tako tudi razkolnikom. Kan. 1258 § 2 pa pravi, da: »vernikom ni dovoljeno, kakor koli dejavno biti navzoč ali se udeleževati bogoslužja nekatoličanov«.¹

O vprašanju bogoslužne skupnosti se je zadnja leta veliko razpravljalo. Ali so zakramenti in predvsem sv. Rešnje telo samo znak edinosti, to se pravi, da jih smejo prejemati samo tisti, ki so v popolnem zedinjenju, ali pa so tudi sredstvo za doseg edinosti. Nekateri teologi menijo, da je evharistija najodličnejše sredstvo za edinost.²

B. Schultze trdi,³ da more vsak kristjan v katoliški Cerkvi prejemati svete zakramente, ker je po krstu vsak hote ali nehote Cerkvi podložen. Za katoličane postavi načelo, da smejo sprejeti zakramente tudi v ločenih cerkvah, ker so vsi zakramenti v lasti katoliške Cerkve.

Melkitski patriarh Maksimos IV. je na koncilu zelo goreče priporočal bogoslužno občestvo z ločenimi brati in navaja sledeče razloge:

1. Vzhodne kristjane je treba k Cerkvi zopet pridružiti in ne »spreobrniti«.

2. Z gotovostjo lahko trdimo, da so v dobri veri — bona fide, in da je nasprotno treba posebej dokazati.

3. Cerkev mora biti stroga, ako grozi nevarnost odpada ali odcepitve, toda Cerkev je blaga do kristjanov, ki so brez osebne krivde v ločenih verskih skupnostih.

4. Zgodovina nas uči, da so skoraj vsi pravni predpisi glede sodelovanja pri bogoslužju z ločenimi brati zgolj cerkveno-pravnega in ne božje-pravnega izvora.

¹ Kard. Lercaro, La signification du décret »De Oecumenismo« pour le dialogue avec les Eglises Orientales non-catholiques, Concilium 1 (1965), 147—162.

² Symeon Hieromonachos, Contacts 16 (1964), 140.

³ B. Schultze, Il problema della »communicatio in sacris«, Unitas 16 (1961), 42—51.

5. Nevarnost pohujšanja ali brezbriznosti lahko škofje modro prepričijo. Zaključiti pa, da je pohujšanje možno ne samo zaradi bogoslužne skupnosti, ampak tudi zaradi izobčenja, ki grozi bogoslužnemu občestvu.⁴

Povedati je tudi treba, da je bila bogoslužna skupnost s pravoslavnimi v navadi še več stoletij po odcepitvi, vse do 16. stoletja in da je bila v posameznih primerih celo izrečno dovoljena.⁵

V 17. stoletju so misijonarji na srednjem vzhodu živeli skoraj v popolni bogoslužni skupnosti z ločenimi vzhodnimi kristjani.⁶

Mnogi pravoslavni teologi so predlagali zakramentalno skupnost pred doktrinalno, to je preden bomo lahko premagali razlike v nauku.⁷ Symeon Hieromonachos pravi: »nujno je potrebno, da se ločeni kristjani naučimo skupnega življenja.⁸

Nekateri pravoslavni pa menijo, da bogoslužno občestvo ni mogoče, ne sicer zaradi neveljavnosti zakramentov, ampak zaradi najtesnejše povezave med zakramenti in dogmami. Vendar pa tudi ti nočejo trditi, da bi nekdo, ki prejme zakramente v drugi verski skupnosti, s tem že prestopil v drugo Cerkev.⁹

Drugi vatikanski cerkveni zbor je bogoslužno občestvo priporočil, vendar se je treba ozirati na okoliščine kraja, časa in oseb. Zato naj o tem odločajo krajevni škofje, v važnejših zadevah pa škofovske konference oziroma sveti sedež.

Odlok o katoliških vzhodnih cerkvah izrečno dovoljuje bogoslužno občestvo katoličanov vzhodnega obreda s pravoslavnimi in sicer na temelju veljavnega duhovništva, ki ga imajo v ločenih vzhodnih cerkvah in pa veljavnosti zakramentov.¹⁰ Pripominja pa, da je bogoslužna skupnost po božjem pravu prepovedana, ako bi kršila edinstvo Cerkve, ali pa vključevala priznanje zmote, nevarnosti zablode v veri, pohujšanje ali versko brezbriznost. Bogoslužna skupnost je po božjem pravu prepovedana:

1. ako škoduje zedinjenju,
2. če udeležba pri nekem bogoslužju pomeni formalno priznanje zmote,
3. če prejem zakramentov v nekatoliški Cerkvi povzroča dvom o katoliškem nauku (nevarnost za vero),
4. ali če grozi nevarnost pohujšanja in sicer obojestransko,
5. in ako je nevarnost indiferentizma, češ saj so vse vere enake (VC 26).

Ako so te nevarnosti izključene, je bogoslužna skupnost katoličanov vzhodnega obreda in pravoslavnih mogoča s sledečimi pogoji:

1. ako gre za nujnost zveličanja — *necessitas salutis*,
2. za duhovno korist — *bonum spirituale*,

⁴ Prim. Voix de l'Eglise en Orient, Freiburg in Br., (1962), 187—189.

⁵ Prim. W. Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg—München, (1963), 375.

⁶ Prim. A. Vuccino, A propos de la »communicatio«, Unitas, 14 (1961) 357—380.

⁷ Prim. Una sancta, Irenikon, 26 (1963), 436—475.

⁸ De l'Eucharistie comme sacrement de l'unité, Contacts 16 (1964), 140.

⁹ O. Clement, Vers un dialogue avec le catholicisme, Contacts, 16 (1964), 35. Prim. I. Žužek, Concilium 8 (1965), 693.

¹⁰ Prim. VC 24—29.

3. ako je fizično ali moralno nemogoče priti do svojega duhovnika.

Vendar je dovoljenje dano samo za tri zakramente: sv. Rešnje telo, sv. pokora in sv. maziljenje. Poleg zgornjih pogojev pa je potrebno, da so ločeni bratje v dobri veri, pravilno pripravljene in da se upoštevajo vsi tozadevni predpisi krajevnega škofa.

Upoštevajoč božjepravne predpise, morejo tudi katoličani prejemati svete zakramente v vzhodnih ločenih Cerkvah z naslednjimi pogoji:

1. da cerkvena skupnost ima te zakramente (kaldejsko-nestorijanska nima sv. pokore, birme in sv. maziljenja),
2. da gre za zveličanje ali duhovno korist,
3. potrebna je dobra vera in pravi namen,
4. odsotnost katoliškega duhovnika.

Ako je to izpolnjeno, morejo katoličani prejeti v vzhodni ločeni cerkvi sv. Rešnje telo, sv. pokoro in sv. maziljenje.

Izvenzakramentalno bogoslužno občestvo

Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pravi v št. 28: »Prav tako je ob upoštevanju istih načel iz upravičenega razloga dovoljena skupnost pri svetih obredih med katoličani in ločenimi vzhodnimi brati glede svetih opravil, reči in krajev.« Upravičen razlog pa ni samo nujnost zveličanja in duhovna korist, ampak tudi krščanska ljubezen in družinski razlogi. V naštetih primerih lahko npr. pravoslavni obhajajo svoje bogoslužje v katoliški cerkvi, sodelujejo pri katoliški liturgiji in podobno.

Potrebnost takega sodelovanja je treba presoјati ob posameznih primerih in je skrb zato izročena modremu ravnanju krajevnih škofov. Škofje morajo skrbno bdeti nad to disciplino in izdati potrebna navodila in določbe, da sodelovanje ne bo oviralo, ampak pospeševalo delo za zedinjenje. Škofje se morajo posvetovati med seboj, po katerih načelih je treba v posameznih območjih odločati. Prav tako se morajo posvetovati tudi s predstojniki nekatoliških Cerkva.

To so vodilne smernice drugega vaticanskega cerkvenega zbora. Podrobnejša navodila pa prinaša ekumenski pravilnik.

II. Ekumenski pravilnik

Mnogi škofje so prosili sveti sedež, da bi čimprej dobili podrobnejša praktična navodila za uresničitev koncilskih odlokov glede zedinjenja. Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov je izdalo prvi del ekumenskega pravilnika, ki obravnava sorazmerno malo vprašanj, vendar je temeljnega pomena za nadaljnje ekumensko delo.

Prvo poglavje govori o ustanovitvi ekumenskih svetov, drugo o veljavnosti krsta, podeljenega izven katoliške Cerkve, tretje o duhovnem ekumenizmu in četrto o duhovni skupnosti z ločenimi brati. Drugi del

pravilnika, ki pa še ni izšel, bo verjetno obravnaval ekumensko vzgojo, ekumenski dialog in sodelovanje ter pastoralno skrb za mešane zakone.

Glavni namen ekumenskega pravilnika je, da bi se ekumensko gibanje razvilo prav v vsaki škofiji. Da bi to dosegli, naj se ustanove pokrajinski in škofijski ekumenski sveti, tajništva oziroma komisije. Prvo poglavje govori o škofijski in pokrajinski ekumenski komisiji.

a) Škofijska ekumenska komisija naj skrbi za zvezo z ostalimi podobnimi ustanovami. Člani naj bodo poleg škofijskih duhovnikov tudi redovniki in laiki. Izrečno so našteje te naloge:

1. uresničevati odloke 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede ekumenizma,
2. gojiti duhovni ekumenizem (svetost življenja in molitev),
3. pospeševati medsebojno prijateljstvo, sodelovanje in ljubezen med katoličani in brati, ki so oddeljeni od njihove skupnosti,
4. skrbeti za potrebni dialog (razgovore),
5. pospeševati vzajemno prizadevanje z ločenimi brati na področju vzgoje, morale, socialnih vprašanj, kulture, znanosti, umetnosti itd.,
6. imenovati izvedence, ki se bodo razgovarjali z verskimi skupnostmi, ki žive na območju škofije,
7. pomagati in svetovati pri izobraževanju in vzgoji tako klerikov kot laikov in pri oblikovanju življenja v ekumenskem duhu,
8. vzdrževati zveze s pokrajinsko ekumensko komisijo.

b) Pokrajinska ekumenska komisija.

Škofovska konferenca enega ali več narodov naj ustanovi ekumensko komisijo škofov, ki ima po potrebi tudi stalno tajništvo. Poleg zgoraj naštetih nalog skrbi:

1. za izvajanje navodil sv. sedeža,
2. pomaga in daje nasvete škofom pri njihovem ekumenskem delu,
3. nudi duhovno in materialno pomoč raznim ustanovam, ki podpirajo ekumensko delo,
4. skrbi za dialog z verskimi skupnostmi na svojem področju,
5. določa izvedence, ki dobe uradno cerkveno pooblastilo za posvetovanja z nekatoliškimi teologi,
6. ustanavlja razne podkomisije (npr. za pravoslavje),
7. v imenu hierarhije svojega območja skrbi za zvezo s sv. sedežem.

Drugo poglavje govori o krstu.

Krst je prvi in najvažnejši zakrament, po katerem imamo vstop v Cerkev in se po njem združimo s Kristusom. Je obenem temelj skupnosti vseh kristjanov. Krst se more podeliti samo enkrat. Katoliška Cerkev priznava veljavnost krsta tudi izven katoliške Cerkve, zato ni dovoljeno brez tehtnega razloga pogojno krščevati. Če pa se pojavi dvom o veljavnosti ali dejstvu določenega posameznega krsta se je treba ravnati po sledečih navodilih:

1. v pravoslavni cerkvi podeljen krst je vedno veljaven (dovolj je ugotoviti samo dejstvo krsta),

2. pri drugih kristjanih so včasih dvomi glede:

a) materije in forme. Vedno moramo pregledati liturgične knjige, ako predpisujejo pravo snov in slovilo. Dvom bi mogel nastati, ako bi se krstitelj ne držal predpisov svoje skupnosti, zato se naj zahteva pisмено potrdilo o krstu in ime krstitelja (kan. 758, 737 § 1);

b) glede vere in namena je treba reči, da pomanjkljiva vera krstitelja ne vpliva na veljavnost krsta, dovolj je, da želi storiti to, kar delajo kristjani.

Ako kateri ločeni brat prosi za sprejem v katoliško Cerkev, se sme pogojno krstiti le, ako nastopi resen dvom o dejstvu ali veljavnosti krsta. V tem primeru pa se mora pojasniti, zakaj se pogojno krsti, in krst izvršiti v čisto privatni obliki (kan. 737 § 2).

Potrebno je, da se pogovorimo s posameznimi ločenimi verskimi skupnostmi o teoloških in praktičnih vprašanjih glede krsta. Dialog je tukaj še prav posebno potreben.

Važna novost pri cerkveni disciplini je tudi to, da Cerkev ne enači več tistih, ki so bili krščeni v katoliški Cerkvi in so zavestno in javno od nje odpadli, in tistih, ki so rojeni in krščeni izven katoliške Cerkve. Odlok o ekumenizmu pravi v št. 3: »Toda tistim, ki se sedaj rodijo v takšnih skupnostih in v njih pridejo do vere v Kristusa, ne moremo očitati greha ločitve; in katoliška Cerkev jih objema z bratskim spoštovanjem in ljubeznijo.« Zanje ne velja več kanon 2314, ki pravi: »Vsi odpadniki od krščanske vere ter vsi in posamezni krivoverci ali razkolniki: 1. zapadejo že s samim kaznivim dejanjem v izobčenje.« Ta kanon velja odslej torej samo za tiste, ki so zavestno odpadli od Cerkve (ekumenski pravilnik št. 19).

Za tiste, ki so rojeni in krščeni izven katoliške Cerkve in želijo biti sprejeti v katoliško Cerkev, ni potrebna izrečna odpoved zmotam. Takoj po izpovedi vere se s škofovim dovoljenjem sprejmejo v popolno občestvo katoliške Cerkve (ekumenski pravilnik 19—20).

Tretje poglavje govori o duhovnem ekumenizmu.

Odlok o ekumenizmu pravi v št. 8: »Spreobrnjenje srca in svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja; po pravici moremo to imenovati duhovni ekumenizem.«

Pravilnik našteje nekaj časov, ki so za molitev za edinost posebej primerni: 1. osmina molitve za zedinjenje vseh kristjanov od 18. do 25. januarja, 2. dnevi okoli Gospodovega razglasenja, 3. veliki četrtek, 4. veliki petek in dan povišanja sv. križa, 5. velika noč, 6. od vnebohoda do binkošti ter drugi dnevi, ki imajo zvezo z ekumensko mislijo.

Katoličanom se še prav posebej priporoča, da veliko molijo za edinost pri sv. maši in evharističnih pobožnostih, ker je sv. Rešnje telo tisti čudoviti zakrament, ki edinost pomeni in ustvarja.

Četrto poglavje govori o skupnosti z ločenimi brati v duhovnih zadevah.

Pod duhovnim občestvom razumemo skupne molitve, skupno uporabo svetih reči in krajev ter vse, kar imenujemo bogoslužno oziroma zakramentalno občestvo — *communicatio in sacris*.

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi, da je pri ločenih bratih: »nemalo svetih opravil krščanske vere, ki na različne načine v skladu z različnim položajem posamezne Cerkve ali skupnosti brez dvoma morejo v resnici roditi življenje milosti in je treba o njih reči, da so sposobne odpirati vstop v občestvo zveličanja« (E 3).

Te svete reči in opravila izhajajo iz Kristusa in vodijo zopet h Kristusu — glavi Cerkve, zato smo po njih z ločenimi brati še posebej tesno povezani. Upoštevati pa moramo, da so duhovne dobrine po različnih verskih skupnostih razdeljene na različne načine. Duhovno občestvo smemo gojiti le v mejah obojestranske dobre volje in ljubezni. Zato se toplo priporočajo posvetovanja in razgovori z oblastmi ločenih Cerkva. Ako prilike za sodelovanje s katoliško Cerkvijo še kje niso dozorele, je treba sodelovanje tako omejiti, da ne vzbuja nevolje in da ne napravi vtisa prozelitizma, to se pravi, da bi kdo hotel z nedovoljenimi, neevangeljskimi sredstvi koga privedi v svojo versko skupnost, izrabljajoč pri tem npr. neznanje, bedo ali kaj podobnega.

Bogoslužje so sveti obredi, urejeni po predpisih, navadah ter knjigah neke Cerkve ali verske skupnosti in jih vrše uradne osebe po nalogu te Cerkve oziroma skupnosti. Zato je razumljivo, da je za sodelovanje pri takih opravilih potrebna skrb in nadzorstvo škofov.

A. Skupne molitve

»V posebnih okoliščinah npr. pri molitvah, ki se opravljajo za edinstvo, in pri ekumenskih srečanjih je dovoljeno in celo zaželeno, da se katoličani združujejo k molitvi skupaj z ločenimi brati. Takšne skupne molitve so gotovo zelo učinkovito sredstvo za to, da si izprosimo milost edinosti; obenem so take skupne molitve pristen izraz vezi, s katerimi so katoličani še vedno povezani z ločenimi brati« (E 8). Kdaj in kako naj molimo skupaj z ločenimi brati?

1. Želeti je, da bi se zbirali v molitvi z ločenimi brati za katero koli skupno zadevo, pri kateri je sodelovanje možno ali celo potrebno (mir, socialna pravičnost itd.).

2. Skupne molitve naj bodo v prvi vrsti usmerjene na obnovitev edinstva vseh kristjanov.

3. Oblika skupnih molitev naj se pripravi na skupnih posvetovanjih vseh udeleženih verskih skupnosti.

4. Uporabljajo naj se molitve, slavospevi, pesmi in nagovori ter sveto-pisemska premišljevanja, vendar pa samo v okviru skupnega krščanskega izročila, tako da res vse vodi k medsebojnemu spoštovanju in ljubezni. Te molitve naj bodo razumljive in v občestvenem duhu. Upošteva naj se tudi posebnost mentalitete vzhodnih kristjanov.

5. Kraj naj se izbere po posvetu, biti pa mora tak, da spodbuja k pobožnosti. S škofovim dovoljenjem se lahko besedno bogoslužje vrši v stavbi te ali one skupnosti. Vzhodni kristjani smatrajo cerkev za najprimernejše mesto javne molitve.

6. Ako vsi navzoči soglašajo, je dovoljena tudi korna obleka.

B. Obredna oziroma zakramentalna skupnost

Pri tem sodelovanju moramo razlikovati vzhodne cerkve od ostalih ločenih kristjanov. Odlok o ekumenizmu pravi v št. 15: »Kljub temu, da so ločene, imajo te Cerkve resnične zakramente, in sicer zaradi apostolskega nasledstva zlasti duhovništvo in evharistijo, po kateri so še vedno kar najtesneje povezani z nami. Zato je neka skupnost pri svetih obredih v primernih okoliščinah in z odobritvijo cerkvene oblasti ne le možna, ampak celo priporočljiva.«

I. Bogoslužno občestvo z vzhodnimi kristjani.

Pravila za sodelovanje s pravoslavnimi prinaša odlok o vzhodnih katoliških Cerkvah v št. od 26—29 in smo jih že zgoraj omenili. Novo pa je to, da je do sedaj veljalo dovoljenje samo za katoličane vzhodnih obredov, ekumenski pravilnik št. 41 pa to dovoljuje tudi katoličanom latinskega obreda.

Za zakramentalno skupnost s pravoslavnimi veljajo sledeča pravila:

1. Dovoljenje glede prejemanja sv. Rešnjega telesa, sv. pokore in sv. maziljenja naj izdajo cerkveni predstojniki šele po posvetovanju z vzhodno nekatoliško hierarhijo.

2. Upravičen razlog za prejem zakramentov v drugi Cerkvi je nujnost za zveličanje ali duhovna korist, ako je fizično ali moralno nemogoče priti v lastno cerkev.

3. Po možnosti se je treba držati discipline tiste Cerkve, v kateri se prejme zakramente.

4. Pravoslavni je lahko skupaj s katoličanom boter pri katoliškem krstu, prav tako pa tudi katoličan skupaj s pravoslavnim pri pravoslavnem krstu. Za vzgojo otroka skrbi predvsem boter, ki je vernik Cerkve, v kateri je bil otrok krščen.

5. Za pričo pri poroki sme biti katoličan pri pravoslavni in pravoslavni pri katoliški poroki.

6. Katoličan se lahko udeležuje pravoslavni liturgični opravi zaradi javne službe, sorodstva, prijateljstva, zaradi želje, da bi ločene brate čim bolj spoznal ipd. Pri liturgiji sme tudi sodelovati, vendar je za prejem obhajila potrebno škofovo dovoljenje. Katoličan, ki v zgoraj naštetih primerih sodeluje pri pravoslavni liturgiji, je spolnil svojo nedeljsko dolžnost.

7. S škofovim dovoljenjem sme katoličan vršiti službo bravca pri pravoslavni liturgiji, ako je za to naprošen.

II. Bogoslužno občestvo z ostalimi ločenimi brati.

Kjer ni skupne vere v skupne zakramente, zakramentalno občestvo ni mogoče. To velja predvsem glede sv. Rešnjega telesa, spovedi in sv. mazi-

ljenja. Ker pa zakramenti niso samo znamenja edinosti, ampak tudi vir potrebne milosti, sme Cerkev iz zadostnih razlogov dovoliti prejem zakramentov posameznim ločenim bratom:

1. Ako v smrtni nevarnosti ali v hudi stiski (preganjanje, zapor) ločeni brat ne more do svojega duhovnika, sme prejeti zakramente od katoliškega, če sam od sebe za to prosi, vendar je v tem primeru potrebno, da izpove vero v zakrament, ki je skladna z naukom Cerkve. Imeti mora tudi pravo razpoloženje — dispozicijo. Krajevni škof ali škofovska konferenca odloča v drugih primerih takšne hude stiske. Pod enakimi pogoji sme tudi katoličan zaprositi ločene brate za zakramente, mora pa imeti zaproseni veljavno mašniško posvečenje.

2. Ločeni kristjani ne morejo vršiti službe bravca sv. pisma ali pridigati med obhajanjem sv. evharistije. Tudi katoličanu to ni dovoljeno pri obhajanju sv. večerje ali rednega bogoslužja božje besede, ki se vrši pri od nas ločenih bratih.

3. Pri vseh drugih liturgičnih in neliturgičnih slovesnostih lahko sodelujemo, vendar je zato potrebno dovoljenje škofa in pa soglasje oblastnikov druge verske skupnosti.

4. Zaradi sorodstva ali prijateljstva sme biti ločeni kristjan priča pri katoliškem krstu, vendar vedno skupaj s katoliškim botrom. V podobnih primerih sme tudi katoličan pod enakimi pogoji vršiti to funkcijo pri nekatoliškem krstu. Skrb za vzgojo otroka ima boter tiste Cerkve, kateri pripada otrok.

5. Ločeni bratje morejo biti priče pri katoliški poroki, katoličani pa pri nekatoliški.

6. Ob določenih primerih, kot so službena dolžnost, prijateljstvo, želja po boljšem spoznavanju in podobno, smejo katoličani sodelovati pri liturgiji ločenih bratov. Tako sodelovanje, ki vedno izključuje prejemanje sv. evharistije, mora biti tako urejeno, da udeležence navaja k spoštovanju skupnega bogastva.

C. Izvenzakramentalno sodelovanje

Za tako sodelovanje veljajo ista navodila za pravoslavne kot za ostale ločene kristjane: Na kratko jih bomo našteali:

1. Predstavnikom ločenih skupnosti, ki sodelujejo pri obredih, se po medsebojnem dogovoru določi pri skupnih slovesnostih isto mesto kot ga imajo doma.

2. Katoliški duhovniki smejo nositi korna oblačila in znake dostojanstva, pri tem pa naj upoštevajo krajevne običaje.

3. Škof more dovoliti ločenim bratom uporabo katoliških stavb, pokopališč in cerkva.

4. Predstojniki katoliških šol in zavodov naj skrbe, da bo ločenim bratom, ki živijo v teh ustanovah ali jih obiskujejo, omogočeno redno dušno pastirstvo.

5. V bolnicah in podobnih ustanovah, ki jih vodijo katoličani, se naj poskrbi, da se ločenim bratom pravočasno pokliče njihov verski služabnik.

To bi bili glavni sedaj veljavni cerkveni predpisi o sodelovanju z ločenimi kristjani. Ekumenski pravilnik naroča v št. 40 dušnim pastirjem, da temeljito pouče svoje vernike o teh predpisih, da jim bo povsem jasen postopek sodelovanja pri skupnem bogoslužju. Nezaupanje in predsodki, ki često izvirajo iz neznanja, so vedno škodljivi. Pravo spoznanje in pravilna verska vzgoja nam lahko zelo koristi za osebno versko življenje, pa tudi za naš katoliški čut. Ekumenska vzgoja je potrebna tudi tam, kjer žive samo katoličani. Tudi tam naj imajo verniki pravo pojmovanje o razkolu ter željo, da se ta boleča rana svete Cerkve z ljubeznijo, potrpežljivostjo in modrostjo, predvsem pa z molitvijo čimprej ozdravi. Poznati in ceniti moramo vse vrednote, ki so pri ločenih bratih, z njimi moramo sodelovati, kjer koli je to mogoče.

Premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji od leta 1917 do leta 1967

Rafael Lešnik

DIE MIGRATION IN DER ERZDIÖZESE LJUBLJANA ZWISCHEN 1917 UND 1967

Zusammenfassung. Auf Grund zweier Jahresberichte, der Diözese Ljubljana im Jahre 1917 und der Erzdiözese Ljubljana im Jahre 1967 wird in grossen Umrissen das Problem der Migration vorgestellt. Durch den ersten Weltkrieg hat die Diözese vier Dekanate verloren. Bildung neuer Grenzen in der Diözese selber ist schon ein Zeichen, dass neue Formen des Lebens entstehen. Im Jahre 1924 werden Archidiakonate neu gebildet. 1930 werden auch einige Dekanatsgrenzen geändert, 1940 wieder neue Archidiakonate gebildet. Der Prozess der Änderung der Dekanatsgrenzen wird noch heute fortgesetzt. Seit 1928 werden auch neue Pfarrgrenzen gezogen.

Die Tatsache der Migration wird dann in vier Tafeln und einer graphischen Skizze dargestellt. Dann wird jedes Dekanat mit seinen Pfarren vorgestellt.

Durch die Studie sollen neue Forschungen auf diesem Gebiet angeregt werden, damit neue Wege in der Seelsorge sinnvoller und erfolgreicher gesucht werden können.

Zadnje čase imamo priliko seznanjati se z različnimi demografskimi študijami in članki. Prikazujejo nam stanje in gibanje prebivalstva v Sloveniji. Nanizajmo tukaj nekaj splošnih dejstev.¹

Naraščanje prebivalstva pri nas postane intenzivnejše šele sredi 19. stoletja. Do začetka prve svetovne vojne je opaziti veliko izseljevanje z našega ozemlja v glavnem v Severno Ameriko, po prvi svetovni vojni pa pretežno v države zahodne Evrope, v Južno Ameriko in v razne dele Jugoslavije. Od leta 1869 na slovenskem ozemlju podeželsko prebivalstvo po številu v glavnem ne narašča, ves prirast prebivalstva pa odhaja v mesta. Podeželsko prebivalstvo je namreč od leta 1869 do leta 1967 naraslo od 975 797 na 1 061 607, torej za 85 810 prebivalcev oziroma za 8,79 %; mestno prebivalstvo pa od 152 971 na 624 766, torej za 471 795 prebivalcev oziroma za 308,42 %. Leta 1869 je v mestih prebivalo 13,6 %, leta 1967 pa 37,0 % prebivalcev. Za mesta se v tem primeru štejejo naselja z več kot 2000 prebivalci.

Nas v tem okviru zanima, kakšna je podoba premika prebivalstva v ljubljanski nadškofiji po prvi svetovni vojni. Za izhodišče bomo vzeli leto 1917 in ga primerjali z letom 1967. Za osnovo nam bodo služili po-

¹ Dr. Ž. Šiferer, Slovenija 1968. leta 1 700 000 prebivalcev, v: Naši razgledi 2 (1968) 1 in 2.

datki o prebivalcih iz obeh letopisov. Čeprav ni mogoče trditi, da bo to dalo točno sliko, pa vendar lahko od tega pričakujemo vpogled v problematiko, ki jo ta sprememba zastavlja naši pastoraciji.

Primerno je, da si predhodno predočimo spreminjanje upravne razdelitve nadškofije v tem razdobju.

Meje nadškofije

Leta 1917 je imela sedanja nadškofija 22 dekanij. Dekaniji Litija in Zagorje sta takrat tvorili samo eno dekanijo. Poleg preostalih 17 dekanij so pripadale nadškofiji še dekanije Idrija, Vipava, Postojna in Trnovo.

Z nastankom nove države Jugoslavije je škofija izgubila te štiri dekanije; pravno z odlokom konzistorialne kongregacije šele 22. 2. 1933. Z istim odlokom je izgubila škofija tudi župnijo Bela peč v dekaniji Radovljica. Ohranila pa je župniji Hotedršica in Žiri iz dekanije Idrija.

Dokončno se sedanja meja nadškofiji določi 1. novembra 1965, ko se nadškofiji priključita obe župniji na Jezerskem, ekspoziatura Davča in nekaj manjših zaselkov.

Razmejitev nadškofije

Leta 1917 je bilo 22 dekanij razdeljenih na pet arhidiaconatov.

Arhidiaconat	obsega dekanije
Labacense (ljubljski)	Ljubljana
Carnioliae centralis (Srednje Kranjske)	Vrhnika, ljubljanska okolica, Moravče, Litija, Šmarje
Carnioliae superioris (Gorenjske)	Radovljica, Kranj, Loka, Kamnik
Carnioliae interioris (Notranjske)	Idrija, Vipava, Postojna, Trnovo, Cerknica, Ribnica
Carnioliae inferioris (Dolenjske)	Trebnje, Leskovec, Novo mesto, Žužemberk, Semič, Kočevje

Zaradi spremenjenih meja škofije se leta 1924² spremenene meje arhidiaconatov in njih poimenovanje. Opuste se stari nazivi za arhidiaconate in se poimenujejo z vrstilnimi števnik. Medtem ko se arhidiaconat Not-

² Lj. šk. list 25. 9. 1924, str. 93.

ranjske popolnoma razbije, ostali arhidiakonati samo spremenene svoje meje in nastopijo na splošno kot dediči prvotnih arhidiakonatov.

Novo ime arhidiakonata	postane dedič arhidiakonata	in obsega dekanije
Prvi arhidiakonat	Ljubljanskega	Ljubljana-mesto
Drugi arhidiakonat	Srednje Kranjske	Vrhnika, Ljubljana okolica, Šmarje, Cerknica
Tretji arhidiakonat	Gorenjske	Radovljica, Loka, Kranj, Kamnik, Moravče
Četrty arhidiakonat	Dolenjske	Litija, Trebnje, Leskovec, Novo mesto
Peti arhidiakonat	Dolenjske	Ribnica, Žužemberk, Kočevje, Semič

V istem času se od dekanije Idrija pridruži dekaniji Loka župnija Žiri, dekaniji Vrhnika pa župnija Hotedršica.

Ta razmejitev arhidiakonatov se ohrani do škofijske sinode v avgustu 1940. Vendar »lažje komunikacijske zveze«³ že s 1. j a n u a r j e m 1930 narekujejo spremenitev nekaterih dekanijskih meja, ki zadevajo tudi meje arhidiakonatov. Zmanjšata se dekaniji Moravče in Vrhnika, narastejo pa dekanije Kamnik, Loka, Ljubljana-okolica.

Dekanija Ljubljana-okolica pridobi župnijo Polhov Gradec od dekanije Vrhnika, župniji Dol in Sv. Helena pa od dekanije Moravče. Dekanija Kamnik dobi župnijo Ihan od dekanije Moravče, dekanija Loka pa župnijo Črni vrh nad Polhovim Gradcem od dekanije Vrhnika.³

Dne 1. januarja 1938 odda dekanija Ljubljana-okolica župnijo Vič dekaniji Ljubljana-mesto.⁴

Zadnja razmejitev v nadškofiji

Škofijska sinoda od 5. do 8. avgusta 1940 skuša že delno upoštevati spreminjanje življenjskih razmer. Zato ustanovi novo dekanijo Zagorje, izvede novo razmejitev arhidiakonatov in nekaterih dekanij ter prenese dva dekanijska sedeža.⁵

³ Lj. šk. list 6. 12. 1929, str. 137.

⁴ Lj. šk. list 31. 12. 1937, str. 154.

⁵ Zakonik lj. škofije, čl. 132 in Lj. šk. list 25. 9. 1940, str. 93.

Arhidiakonati	obsegajo dekanije
Prvi arhidiakonat	Ljubljana-mesto, Ljubljana-okolica
Drugi arhidiakonat	Radovljica, Kranj, Škofja Loka
Tretji arhidiakonat	Kamnik, Moravče, Litija, Zagorje
Četrti arhidiakonat	Vrhnika, Cerknica, Ribnica, Kočevje
Peti arhidiakonat	Višnja gora, Žužemberk, Trebnje
Šesti arhidiakonat	Leskovec, Novo mesto, Črnomelj

Prenesena sta sedeža dekanij iz Šmarja v Višnjo goro in iz Semiča v Črnomelj. Preimenuje se dekanija Loka v dekanijo Škofja Loka.

Še enkrat se zmanjša dekanija Moravče. Dekaniji Litija odda župnijo Sv. Gora, novi dekaniji Zagorje pa župnije Čemšenik, Kolovrat in Sv. Plarina (župnija Št. Gotard se namreč že čez mesec dni vrne od dekanije Zagorje nazaj v dekanijo Moravče).

Zmanjša se tudi dekanija Litija, ki odda šest župnij novi dekaniji Zagorje (Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij, Št. Lambert, Zagorje).

Dekanija Leskovec odda župnijo Boštanj dekaniji Trebnje (župnija Dobrnič pa se čez mesec dni vrne iz dekanije Trebnje nazaj v dekanijo Žužemberk).

Verjetno na tej sinodi — ali nekaj prej — dekanija Ljubljana-okolica pridobi župnijo Javor pod Ljubljano od dekanije Šmarje oz. Višnja gora.

Nove potrebe — nastajanje novih župnij

Na ozemlju nadškofije je bilo po prvi svetovni vojni opažati upoštevanja vreden premik prebivalstva. Cerkev je hotela vsaj delno zadostiti novim potrebam z ustanavljanjem prvih novih župnij.

Do druge svetovne vojne so bile ustanovljene

nove župnije	dne	na ozemlju župnij
Ljubljana-Šiška	12. 7. 1928	Lj.-Mar. oznanjenje
Ljubljana-Sv. Ciril in Metod	1. 1. 1934	Ljubljana-Sv. Peter, Ljubljana-Šiška, Ljubljana-Mar. oznanjenje
Litija	1. 5. 1936	Šmartno, Vače, Sava
Ljubljana-Moste	1. 1. 1938	Ljubljana-Sv. Peter
Rakek	1. 1. 1940	Cerknica

Po zadnji svetovni vojni so potrebe po novih župnijah še bolj narasle. Zato so bile do 15. marca 1968 ustanovljene

novе župnije	dne	na ozemlju župnij
Ljubljana-Rakovnik	1. 6. 1956	Ljubljana-Sv. Jakob
Ljubljana-Kodeljevo	1. 7. 1960	Ljubljana-Sv. Peter
Ljubljana-Koseze	30. 7. 1961	Št. Vid nad Ljubljano
Ljubljana-Dravljе	30. 7. 1961	Št. Vid nad Ljubljano
Ljubljana-Štepanja vas	1. 1. 1962	Ljubljana-Sv. Peter
Grosuplje	30. 8. 1964	Šmarje, Polica, Žalna, Kopanj
Ljubljana-Sv. Križ	1. 1. 1965	Ljubljana-Sv. Peter
Kranj-Primskovo	7. 6. 1965	Kranj
Izlake	1. 8. 1965	Čemšenik, Kolovrat, Sv. Gora
Lj.-Sv. Trojica	19. 3. 1966	Ljubljana-Mar. oznanjenje
Novo mesto-frančiškani	10. 9. 1967	Novo mesto, Šmihel
Kisovec	31. 12. 1967	Zagorje, Izlake, Čemšenik

V zadnjih 50 letih je bilo torej ustanovljenih

	v Ljubljani	zunaj Ljubljane	skupaj
pred vojno	3	2	5
po vojni	7	5	12
skupaj novih župnij	10	7	17

Opozoriti je treba, da tudi v cerkveno-upravnem oziru dekanija Ljubljana-mesto narašča, saj so ji bile pridružene po drugi svetovni vojni že tri župnije: Koseze in Dravljе konec julija leta 1961 ob ustanovitvi, Ježica pa v avgustu 1966.

Prefaranja

V času od leta 1931 do leta 1940 nastopajo prefaranja sporadično. Večje število manjših prefaranj se izvede leta 1963 in pozneje še nekatera posamezna prefaranja.

S prefaranji se ponekod spremenijo tudi dekanijske meje. Tako

se poveča dekanija	ko odda župnija	župniji	
Ljubljana-mesto	Dobrova	Ljubljana-Vič	21 hiš
Ljubljana-okolica	Mengeš Lipoglav	Šmartin Sostro	vas Rašico vas Šempavel
Kranj	Selca	Besnica	vasi Njivica in Nemilje
Škofja Loka			za vas Davčo
Litija	Št. Lambert Vače Št. Jurij Št. Vid Sv. Križ	Sava Sava Dole Javorje Šmartno	9 hiš 4 hiše 2 hiši 6 hiš 1 hišo
Cerknica	Velike Lašče	Bloke	vas Kotel
Trebnje	Dobrnič Škocjan	Trebnje Tržišče	4 hiše vas Slančvrh
Leskovec	Šmarjeta	Škocjan	vasi Zalog in Osrečje
Novo mesto	Kostanjevica	Št. Jernej	vas Gruča

S prefaranjem se v celoti zmanjša 57 župnij tako, da ena župnija odda svoje prebivalce trem župnijam, 15 župnij dvema župnijama, 41 župnij pa eni župniji. Poveča pa se s prefaranjem 61 župnij in od teh 4 s štirih strani, 7 z dveh strani, 50 pa z ene strani.

Prefaranje zadene 70 celih vasi, petkrat del vasi, v 46 primerih pa največ do 10 hiš. Najgloblje so segla doslej prefaranja v okolici Domžal, Moravč, Mokronoga, Krškega, Leskovca, Sv. Križa, Kostanjevice, Šmarjete, Škocjana, Novega mesta in Prečne.

Mnogo važnejši od vseh teh sprememb pa je splošni premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji v razdobju od leta 1917 do leta 1967.

Premik prebivalstva

Iz gornjega je razvidno, da so se meje dekanij spreminjale na tri načine:

- z izločanjem posameznih župnij iz ene dekanije in priključevanjem drugi dekaniji,
- s prefaranjem posameznih vasi in hiš na mejah dekanij,
- in z ustanavljanjem novih župnij (konkretno: župnija Izlake).

Razumljivo je, da se pri ugotavljanju premika prebivalstva zlahka oziramo na prvi vzrok spreminjanja dekanijskih meja. Zato bomo vse župnije uvrstili pri seštevanju prebivalcev že za leto 1917 v tisto dekanijo, ki ji pripadajo leta 1967. Merodajna kot kriterij je torej sedanja teritorialna razdelitev v dekanije.

Da bi dobili točno podobo, za koliko je dejansko ena ali druga dekanija po številu prebivalstva narasla ali upadla, bi morali upoštevati tudi prefaranja in ustanovitev nove župnije Izlake. Tega ne bomo storili, ker je težje ugotavljati, kakšno je bilo stanje leta 1917 z ozirom na danes; sicer bi pa vse to tudi močno preseгло okvir našega namena. To je prva pomanjkljivost. Spet pa ta pomanjkljivost ni tako velika, da bi splošne podobe dejanskega stanja le ne dobili.

Vsa ostala prefaranja so bila izvršena v mejah posameznih dekanij in zato na podobo premika prebivalstva, ki ga bomo najprej prikazali v okviru dekanij, ne vplivajo.

Za ponazoritev premika prebivalstva bomo uporabili več načinov.

Najprej bomo prikazali število prebivalcev na ozemlju posameznih dekanij z današnjimi mejami za leto 1917 in 1967. Zraven bomo navedli odstotek, ki ga je prebivalstvo posamezne dekanije predstavljalo v nadškofiji leta 1917 ali ga predstavlja danes. V ta namen bomo že v razpredelnici s tiskom označili dekanije, ki so po številu prebivalstva narasle, pa čeprav bi ta porast ne bil vedno ravno značilen (npr. Vrhnika, Novo mesto).

Isto dejstvo bomo ponazorili še grafično. S pravokotnikom bomo ponazorili v širini število prebivalstva v letu 1917. Isti pravokotnik bomo razširili za toliko, kolikor je nadškofija po številu prebivalstva narasla do leta 1967. V levem pravokotniku bomo s predeli nakazali, kakšen del prebivalstva je bil leta 1917 v posamezni dekaniji, v podaljšanem desnem delu pa, kakšen odstotek prebivalstva je v posamezni dekaniji leta 1967. Tudi v tem pravokotniku bomo s tiskom nakazali, v katerih dekanijah se je število prebivalstva povečalo.

Naslednja razpredelnica nam bo pokazala, za kakšen odstotek je prebivalstvo v mejah posamezne dekanije po številu naraslo ali upadlo. Isto dejstvo bomo ponazorili v stiliziranem zemljevidu nadškofije tako, da bomo za posamezno dekanijo navedli v njem samo odstotek prirasta ali upada prebivalstva in dekanije, ki so po številu prebivalstva narasle, označili pikčasto.

1967		Dekanije	1917	
v %	Stev. preb.		Stev. preb.	v %
11,55	55 743	Ljubljana-mesto	152 700	23,90
5,65	35 223	Ljubljana-okolica	45 053	7,10
17,20	90 966	I. arhidiakonot	197 753	31,00
6,47	34 209	Radovljica	51 585	8,09
6,52	34 495	Kranj	60 961	9,55
5,71	30 187	Škofja Loka	29 125	4,56
18,70	98 891	II. arhidiakonot	141 671	22,20
5,68	30 023	Kamnik	41 582	6,52
2,54	13 425	Moravče	9 802	1,54
2,74	14 508	Litija	13 727	2,15
2,99	15 791	Zagorje	18 780	2,94
13,95	73 747	III. arhidiakonot	83 891	13,15
4,12	21 794	Vrhnika	22 718	3,56
3,99	21 087	Cerknica	15 132	2,37
5,64	29 829	Ribnica	20 420	3,20
4,45	23 645	Kočevje	14 595	2,28
18,20	96 355	IV. arhidiakonot	72 865	11,41
3,82	20 236	Višnja gora	19 343	3,03
3,22	15 992	Žužemberk	9 926	1,58
5,01	27 462	Trebnje	21 744	3,40
12,05	63 690	V. arhidiakonot	51 013	8,01
7,24	38 284	Leskovec	33 107	5,19
6,37	33 681	Novo mesto	34 977	5,47
6,29	33 297	Črnomelj	22 734	3,57
19,90	105 262	VI. arhidiakonot	90 818	14,23
100,00	528 911	Nadškofija	638 011	100,00

Razpredelnica nam pokaže, da so bili štirje arhidiakonati leta 1917 zelo izenačeni po številu prebivalstva (prvi, drugi, četrti in šesti arhidiakonot). Manjša sta bila arhidiakonata, ki segata od Kamnika v Zasavje in gornji del Dolenjske od Višnje gore do Trebnjega z dolino Krke in Suho Krajino.

Leta 1967 pa dajeta prva dva arhidiakonata nadškofiji dobro polovico prebivalstva. Arhidiakonot, ki sega od Kamnika v Zasavje prispeva celi nadškofiji skoraj enak del prebivalstva kakor pred 50 leti. Vsa Notranjska in Dolenjska do Bele krajine, ki je prej dajala nadškofiji ravno polovico prebivalstva, predstavlja sedaj ravno eno tretjino nadškofije.

LJUBLJANA - MESTO	11'55%	
LJUBLJANA-OKOLICA	5'65%	23'9%
RADOVLJICA	6'47%	
KRANJ	6'52%	7'1%
ŠKOFJA LOKA	5'71%	8'09%
KAMNIK	5'68%	
MORAVCE	2'54%	9'55%
LITIJA	2'74%	
ZAGORJE	2'99%	4'56%
VRHNIKA	4'12%	
ČERKNICA	3'99%	6'52%
RIBNICA	5'64%	1'54%
		2'15%
		2'94%
KOČEVJE	4'45%	3'56%
VIŠNJA GORA	3'82%	2'57%
ZUZEMBERK	3'22%	3'20%
		2'28%
TREBNJE	5'01%	3'03%
		1'58%
LESKOVEC	7'24%	3'4%
		5'19%
NOVO MESTO	6'37%	5'47%
ČRNOMELJ	6'29%	3'57%

Grafična ponazoritev nam lepo pokaže, da sta sedaj prva dva arhidiakonata številčno prerasla v odstotkih prejšnje prve tri arhidiakonate. Četrta, peti in šesti arhidiakonati so leta 1917 dali večji odstotek prebivalstva škofiji kakor danes vsi trije skupno s tretjim arhidiakonom.

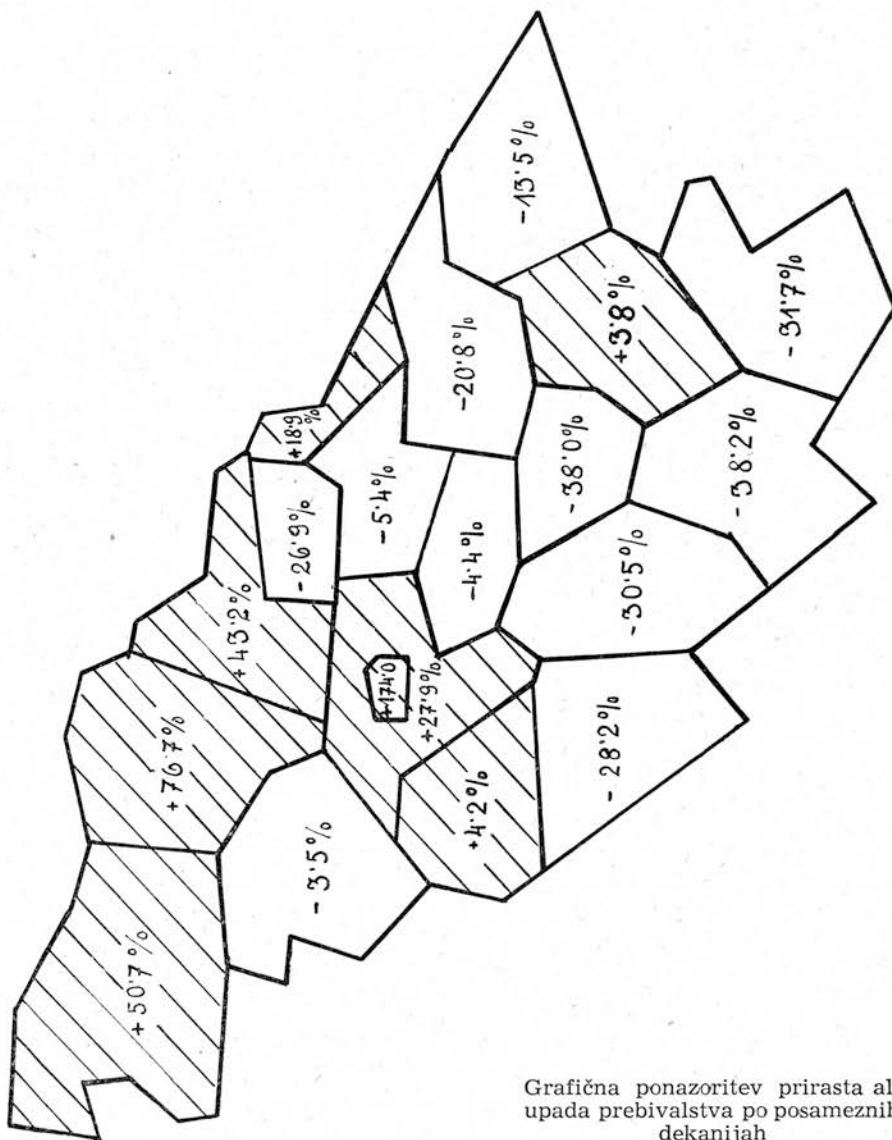
V posebni razpredelnici ponazorimo, za kakšen odstotek je naraslo ali upadlo število prebivalstva v teh 50 letih v posamezni dekaniji.

Dekanije	Število prebivalcev		Razlika v %
	1917	1967	
Ljubljana-mesto	55 743	152 700	+ 174,00
Ljubljana-okolica	35 223	45 053	+ 27,90
I. arhidiakonati	90 966	197 753	+ 106,30
Radovljica	34 209	51 585	+ 50,70
Kranj	34 495	60 961	+ 76,70
Škofja Loka	30 187	29 125	— 3,50
II. arhidiakonati	98 891	141 671	+ 43,20
Kamnik	30 023	41 582	+ 43,20
Moravče	13 425	9 802	— 26,90
Litija	14 508	13 727	— 5,40
Zagorje	15 791	18 780	+ 18,90
III. arhidiakonati	73 747	83 891	+ 13,70
Vrhnika	21 794	22 718	+ 4,20
Cerknica	21 087	15 132	— 28,20
Ribnica	29 829	20 420	— 30,50
Kočevje	23 645	14 595	— 38,20
IV. arhidiakonati	96 355	72 865	— 24,40
Višnja gora	20 236	19 343	— 4,40
Žužemberk	15 992	9 926	— 38,00
Trebnje	27 462	21 744	— 20,80
V. arhidiakonati	63 690	51 013	— 19,90
Leskovec	38 284	33 107	— 13,50
Novo mesto	33 681	34 977	+ 3,80
Črnomelj	33 297	22 734	— 31,70
VI. arhidiakonati	105 262	90 818	— 13,90
Nadškofija	528 911	638 011	+ 20,63

Iz razpredelnice vidimo, da so zares narasle po prebivalstvu samo dekanije Ljubljana-mesto, Ljubljana-okolica, Radovljica, Kranj in Kamnik.

Nadškofijskega povprečja v prirastku pa niso dosegle dekanije Zagorje, Vrhnika in Novo mesto, čeprav so po prebivalstvu nekaj narasle. V teh dekanijah so samo posamezni predeli pridobili na prebivalstvu nekaj več, medtem ko so ostali prebivalstvo izgubili.

Včasih je za ponazoritev nekega dejstva primerno, da uberemo še kakšno drugo pot. Zadnja razpredelnica nam pove, da je v celi nadškofiji število prebivalstva v zadnjih 50 letih naraslo za 20,63%. V novi razpre-



Grafična ponazoritev prirasta ali upada prebivalstva po posameznih dekanijah

delnici bomo poleg podatkov o dejanskem številu prebivalstva po dekanijah v letu 1917 in 1967 v posebnem stolpcu prikazali, koliko prebivalstva bi imela vsaka dekanija, če bi se število povsod povečalo za isti odstotek 20,63. Poseben stolpec bo pa povedal, v kakšnem odstotku je posamezna dekanija to »pričakovanje« uresničila.

Dekanije	Število prebivalstva			1967 uresničeni odstotek
	1917	1967		
		fiktivno	v resnici	
Ljubljana-mesto	55 743	67 244	152 700	227,00 %
Ljubljana-okolica	35 223	42 489	45 053	106,04 %
I. arhidiakonat	90 966	109 733	197 753	190,60 %
Radovljica	34 209	41 266	51 585	125,00 %
Kranj	34 495	41 610	60 961	146,10 %
Škofja Loka	30 187	36 413	29 125	79,98 %
II. arhidiakonat	98 891	119 289	141 671	118,75 %
Kamnik	30 023	36 216	41 582	114,80 %
Moravče	13 425	16 194	9 802	60,30 %
Litija	14 508	17 501	13 727	78,40 %
Zagorje	15 791	19 048	18 780	98,60 %
III. arhidiakonat	73 747	88 959	83 891	94,35 %
Vrhnika	21 794	26 289	22 718	86,43 %
Cerknica	21 087	25 437	15 132	59,50 %
Ribnica	29 829	38 983	20 420	56,70 %
Kočevje	23 645	28 523	14 595	51,10 %
IV. arhidiakonat	96 355	116 229	72 865	62,70 %
Višnja gora	20 236	24 410	19 343	79,25 %
Žužemberk	15 992	19 290	9 926	53,00 %
Trebnje	27 462	33 127	21 744	65,80 %
V. arhidiakonat	63 690	76 827	51 013	66,40 %
Leskovec	38 284	46 181	33 107	71,70 %
Novo mesto	33 681	40 628	34 977	86,10 %
Črnomelj	33 297	40 165	22 734	56,60 %
VI. arhidiakonat	105 262	126 974	90 818	71,53 %
Nadškofija	528 911	638 011	638 011	100,00 %

Šele razpredelnica, ki pove, v koliki meri je posamezna dekanija uresničila povprečen prirastek prebivalstva, pokaže, kakšno je dejansko stanje. Gre za tale dejstva:

Pri dekanijah Zagorje, Vrhnika, Novo mesto še ne moremo govoriti o posebnem prirastu prebivalstva. Dekanija Zagorje namreč ne uresniči povprečnega prirastka, ampak ga samo skoraj doseže. To pomeni, da je v tej dekaniji razvoj ubral teh 50 let nekam »normalno« pot. Razvoj je

daleč zaostal v dekaniji Vrhnika in Novo mesto. Še dekanija Ljubljana-okolica je le za majhen odstotek prehitela razvoj. O resničnem porastu prebivalstva je mogoče govoriti šele pri dekanijah Ljubljana-mesto, Kranj, Radovljica, Kamnik.

Premik prebivalstva po dekanijah

Zato si bomo ogledali premik prebivalstva po posameznih dekanijah nekako v treh skupinah:

- a) dekanije z močnim porastom
- b) dekanije z zmernim porastom
- c) dekanije z upadom prebivalstva.

Splošne opazke.

Razumljivo je, da ne moremo upoštevati vseh prefaranj, ki so župnijam na kakršen koli način spremenile meje. Zato bomo uporabili podatke o številu prebivalstva tako kakor jih najdemo v obeh letopisih. To pomeni, da nam bo primerjava povedala samo to, koliko prebivalcev je leta 1917 pripadalo oskrbi posameznega župnika in koliko prebivalcev leta 1967 oskrbuje dušni pastir z istega mesta. Z znamenjem bomo pa nakazali, ali je število prebivalcev zaradi prefaranja naraslo ali upadlo (+ in —). Pri dekaniji Ljubljana-mesto tega načina ne bomo uporabili, čeprav so se tudi v Ljubljani sami župnijske meje spreminjale z ustanavljanjem novih župnij ali pa s prefaranjem, ko so se določale nove meje po mestu (v šk. listu in okrožnicah to navadno ni bilo objavljeno).

LJUBLJANA-MESTO

Zupnija	1917	1967
Sv. Nikolaj	3 500	3 187
Sv. Jakob	5 677	6 500
Rakovnik		4 800
Mar. oznanjenje	15 112	18 111
Šiška		17 876
Sv. Trojica		3 000
Trnovo	6 014	11 800
Ježica	1 490	6 000
Vič	4 600	11 668
Sv. Peter	19 350	16 500
Sv. Ciril in Metod		13 200
Moste		8 269
Kodeljevo		4 500
Štep. vas		2 352
Sv. Križ		15 000
Koseze		5 637
Dravlje		4 300
	55 743	152 700

Za Ljubljano samo nam zadostuje ta primerjava. Nove župnije so navedene neposredno za matično župnijo, npr. Rakovnik, Šiška, Sv. Trojica. Le za župnijo sv. Cirila in Metoda moramo vedeti, da je nastala na ozemlju treh župnij (Sv. Peter, Mar. oznanjenje in Šiška).

LJUBLJANA-OKOLICA

Župnija	1917	1967	Razlika
Brezovica +	2580	4000	+ 55,0 %
Črnuče	855	2750	+ 222,0 %
DM v Polju	3745	6450	+ 72,4 %
Dobrova —	2317	1950	— 14,5 %
Dol pri Ljubljani	1250	1200	— 4,0 %
Golo	660	450	— 31,8 %
Ig	3560	2100	— 41,1 %
Javor pod Lj.	507	480	— 5,3 %
Polhov Gradec	3180	1800	— 43,4 %
Preska	1206	2500	+ 107,0 %
Rudnik	950	1400	+ 47,4 %
Sora	1658	1910	+ 15,2 %
Sostro +	2430	2800	+ 15,2 %
Sv. Helena	1000	1210	+ 21,0 %
Sv. Katarina	340	365	+ 7,4 %
Šmartin pod Š. g. +	1400	2150	+ 53,6 %
Št. Jakob ob Savi	1000	1210	+ 21,0 %
Št. Vid nad Lj. —	4690	9000	+ 92,0 %
Tomišelj	1100	893	— 26,0 %
Želimlje	795	435	— 45,3 %

Prebivalstvo naraste v neposredni okolici Ljubljane (najbolj Črnuče in Št. Vid, nekaj manj Devica Marija v Polju, Rudnik in Brezovica) ter v gorenjsko smer proti Kranju (Preska, Šmartin pod Šmarno goro).

Korak z razvojem držita župniji Sv. Helena in Št. Jakob ob Savi.

Nekaj sta narasli župniji Sora in Sostro; malo tudi Sv. Katarina.

Vse ostale župnije so na prebivalstvu izgubile.

S prefaranji sta izgubili prebivalce župniji Dobrova in Št. Vid nad Ljubljano; narasle pa Brezovica, Sostro in Šmartin pod Šmarno goro.

Mesto Ljubljana razodeva tendenco širjenja v neposredno okolico in proti severu in severozahodu. Ljubljansko barje je ovira za razvoj mesta proti jugu in zahodu.

Dekanija Ljubljana-okolica razodeva na sebi dva izrazita dela: Enega z upadanjem na zahodu in jugu, drugega z razvojem na severu, severo-

zahodu in v neposredni okolici Ljubljane. Ti dve značilnosti imata svoj vpliv na mentaliteto ljudi in zato tudi na način pastoračije. Tudi v načinu vernosti prebivalcev to ustvarja posebne nianse. Pastoralni problemi v svojem bistvu niso enaki, ampak diferencirani. Pastoračija mora ta dejstva nujno upoštevati in vključiti v svoja prizadevanja.

RADOVLJICA

Zupnija	1917	1967	Razlika
Begunje pri L.	1372	2 036	+ 49,0 ‰
Bled	2035	4 156	+ 104,0 ‰
Bohinjska Bela	750	796	+ 6,1 ‰
Bohinjska Bistrica	2121	2 295	+ 8,2 ‰
Breznica	1559	2 800	+ 79,6 ‰
Dobrava pri Kropi —+	789	802	+ 1,6 ‰
Dovje +	1541	2 000	+ 29,8 ‰
Gorje —+	2160	2 909	+ 34,7 ‰
Jesenice	5500	11 000	+ 100,0 ‰
Kamna Gorica	850	600	— 29,4 ‰
Koprivnik	664	400	— 39,8 ‰
Koroška Bela	2711	5 000	+ 84,5 ‰
Kranjska gora —	1482	2 200	+ 48,5 ‰
Kropa	703	797	+ 13,4 ‰
Lesce	834	2 100	+ 151,8 ‰
Leše	442	332	— 24,9 ‰
Ljubno	500	600	+ 20,0 ‰
Mošnje	1145	1 500	+ 31,0 ‰
Ovsiše —+	441	695	+ 57,6 ‰
Radovljica	1600	3 100	+ 93,8 ‰
Rateče-Planica	880	700	— 20,5 ‰
Ribno	800	826	+ 3,3 ‰
Srednja vas	2264	2 182	— 3,6 ‰
Sv. Križ	300	350	+ 16,7 ‰
Zasip	766	1 409	+ 84,0 ‰

Prebivalstvo je v dekaniji naraslo za 50,7 ‰ in točno za 25 ‰ prehitelo razvoj nadškofijskega povprečja.

S prefaranjem sta se zmanjšali dve župniji: Gorje in Kranjska gora. Ena župnija je s prefaranjem narasla; dve župniji sta pa s prefaranjem nekaj ozemlja oddali in hkrati prejeli (Dovje; Dobrava pri Kropi in Ovsiše).

Po prebivalstvu so močno upadle župnije: Leše, Kamna gorica, Koprivnik in Rateče-Planica, nekaj celo Srednja vas v Bohinju.

Le neznatno je število prebivalcev naraslo v župnijah: Dobrava pri Kropi, Ribno, Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica.

Prešibko skuša ujeti korak Kropa in Sv. Križ nad Jesenicami. Korak z razvojem drži Ljubno.

Župnije, ki leže vzdolž komunikacijskih zvez od Kranjske gore do Podnarta in Bleda, zaznamujejo znaten porast prebivalstva.

Izraziti centri postajajo župnije: Jesenice, Bled, Lesce, Radovljica, Koroška Bela, Zasip, Breznica, Begunje pri Lescah, Kranjska gora, Gorje, Dovje, Mošnje, Ovsiše.

Pastoracija mora imeti nenehno pred očmi dvoje: industrializacijo in doseljence. Pastoralno področje je skoraj enotno, čeprav segajo vanj vplivi petih centrov: Jesenice, Lesce, Radovljica, Kranj (z industrijo) in Bled (s turizmom). Pozimi je treba upoštevati zimski turizem s centri v Bohinju, Kranjski gori, blejski okolici in nad Jesenicami.

KRANJ

Župnija	1917	1967	Razlika
Besnica +	523	800	+ 52,0 %
Cerklje —	4500	4 000	— 12,5 %
Duplje +	552	900	+ 63,0 %
Goriče	535	600	+ 12,1 %
Kokra	479	250	— 47,8 %
Kovor +	800	1 180	+ 47,5 %
Kranj —	3600	12 000	+ 310,0 %
Križe —	1800	2 500	+ 38,9 %
Lom	422	468	+ 10,9 %
Mavčiče	928	1 000	+ 7,8 %
Naklo —	1140	1 700	+ 49,1 %
Podbrezje —	779	1 000	+ 28,4 %
Preddvor +	1716	2 168	+ 26,3 %
Predoslje	1500	3 560	+ 137,2 %
Primskovo	—	2 750	gl. pri Kranju
Smlednik	2550	2 900	+ 13,7 %
Šenčur	2860	5 000	+ 74,9 %
Šmartin	2716	8 250	+ 204,0 %
Št. Urška gora	387	200	— 48,3 %
Trboje	347	438	+ 26,2 %
Trstenik	591	564	— 4,6 %
Tržič	4100	6 880	+ 67,8 %
Velesovo	640	730	+ 14,0 %
Zapoge	280	273	— 2,5 %
Jezersko	750	850	+ 11,8 %

Dekanija je narasla za 76,7 % prebivalcev in je prehitela razvoj v nadškofijskem povprečju za 46,1 %.

Število prebivalstva je močno upadlo v župnijah Št. Urška gora in Kokra, precej pa v župnijah Cerklje, Trstenik in Zapoge.

Neznaten porast prebivalstva zaznamujejo župnije: Jezersko, Velesovo, Smlednik, Mavčiče, Lom, Goriče.

Za malenkost prehitujejo razvoj župnije Podbrezje, Preddvor, Trboje. Izrazita sta dva centra: Kranj in Tržič.

V prvem centru močno naraščajo poleg Kranja, Kranja-Primskovo in Šmartina pri Kranju še župnije Besnica, Naklo, Predoslje, Šenčur.

V zvezi z drugim centrom pa se razvijajo župnije: Tržič, Križe, Duplje in Kovor.

S prefaranjem so narasle župnije Besnica, Duplje, Kovor, Preddvor. Zmanjšale pa so se župnije Cerklje, Kranj (nova župnija), Križe, Naklo, Podbrezje.

Oblikujeta se dve močni pastoralni področji s podobno problematiko. Potrebno je kolegialno delo v župnijah okrog obeh centrov. Župnija Smlednik leži na prelomnici vpliva, ki prihaja iz Kranja oziroma Ljubljane (Pirniče).

ŠKOFJA LOKA

Dekanija je po številu prebivalstva nazadovala za 3,5 % in za 20,02 % zaostala za povprečjem razvoja v nadškofiji.

Razvila sta se dva centra: Škofja Loka in Železniki.

S Škofjo Loko močno narasteta še župniji Stara Loka in Reteče, medtem ko Žabnica skuša držati korak z razvojem.

Drugi center v Železnikih drži korak z razvojem in delno vpliva na sosednji župniji Selca in Zali log, kjer pa je prirastek na prebivalstvu manjši.

Manjši upad prebivalstva zaznamujejo župnije Žiri, Lučine in Gorenja vas (prej Trata).

Po vseh ostalih župnijah je upad prebivalstva zelo močan (Sorica, Dražgoše, Bukovščica, Sv. Lenart, Javorje, Nova Oselica, Stara Oselica, Leskovicca, celo Poljane, Črni vrh).

S prefaranjem so narasle župnije Črni vrh, Gorenja vas (Trata), Nova Oselica (morebiti tudi Žabnica).

Zmanjšale so se s prefaranjem župnije Poljane, Selca, Stara Oselica, Sv. Lenart, Žiri in Stara Loka (če je bil del vasi Sv. Duh oddan Žabnici).

Pastoralna področja so tri: okrog Škofje Loke, okrog Železnikov in hribovske župnije. Področje okrog Škofje Loke je močno odprto zunanjim vplivom, področje okrog Železnikov nima tako močnih stikov navzven, hribovske župnije pa žive močno iz tradicije. Pastoracija mora te vidike upoštevati.

Zupnija	1917	1967	Razlika
Bukovščica	470	300	— 56,6 ‰
Črni vrh +	803	593	— 26,2 ‰
Dražgoše	470	265	— 43,6 ‰
Javorje	800	519	— 35,2 ‰
Leskovica	927	440	— 52,6 ‰
Lučine	500	452	— 9,6 ‰
Nova Oselica +	900	693	— 23,0 ‰
Poljane —	3500	1700	— 51,4 ‰
Reteče	800	1060	+ 32,5 ‰
Selca —	3139	3498	+ 11,4 ‰
Sorica	1300	415	— 68,0 ‰
Stara Loka — ?	2050	3000	+ 46,4 ‰
Stara Oselica —	1330	550	— 58,6 ‰
Sv. Lenart	647	350	— 45,9 ‰
Škofja Loka	4550	7200	+ 58,3 ‰
Trata (Gorenja vas) +	2060	1850	— 10,2 ‰
Zali log	441	475	+ 7,7 ‰
Žabnica + ?	900	1065	+ 18,3 ‰
Železniki	1000	1200	+ 20,0 ‰
Žiri —	3600	3500	— 2,8 ‰

KAMNIK

Spet se razodeneta dva centra posebnih področij: Kamnik in Domžale z Mengšem.

Dekanija je po številu prebivalstva narasla za 43,2 ‰ in je za 14,8 ‰ preseгла povprečni razvoj nadškofije.

Okrog Kamnika nastaja področje, ki se močno razvija. Vanj sodijo poleg Kamnika župnije Homec, Mekinje, Nevlje, Stranje, Gozd; manj so narasle župnije Tunjice in zlasti Sela.

Okrog Domžal in Mengša nastaja drugo področje, ki sodijo vanj rastoče župnije Domžale, Mengeš, Dob. Ob robu enega ali obeh področij pa leže župnije, ki manj naraščajo: Komenda, Ihan; Vodice pa težijo preko Št. Vida proti Ljubljani in se ne morejo razviti.

Tuhinjska dolina s hribi na prebivalstvu močno izgublja. To so župnije Motnik, Šmartin, Špitalič, Vranja peč, Zgornji Tuhinj; proti Domžalam pa teži Rova.

S preferanji so narasle župnije Dob, Domžale, Rova, Stranje in Zgornji Tuhinj. Upadle so župnije Ihan, Mekinje, Mengeš, Sela, Špitalič. Oddali in pridobili pa sta s preferanjem ozemlje župniji Gozd in Kamnik.

Župnija	1917	1967	Razlika
Dob +	2590	4000	+ 54,4 %
Domžale +	2565	5899	+ 130,0 %
Gozd —+	620	800	+ 29,0 %
Homec	902	2517	+ 179,2 %
Ihan —	1150	1300	+ 13,0 %
Kamnik —+	4326	8000	+ 84,8 %
Komenda	2700	3062	+ 13,4 %
Mekinje —	849	1340	+ 46,1 %
Mengeš —	4000	4450	+ 11,2 %
Motnik	562	370	— 34,2 %
Nevlje	765	1000	+ 30,7 %
Rova +	400	310	— 22,5 %
Sela —	684	700	+ 2,3 %
Stranje +	1356	2000	+ 47,4 %
Šmartin	1260	950	— 24,6 %
Spitalič —	730	384	— 47,4 %
Tunjice	496	580	+ 16,9 %
Vodice	2420	2650	+ 9,5 %
Vranja peč	478	320	— 33,0 %
Zgornji Tuhinj +	1170	950	— 18,8 %

Za župnijo Mengeš je podatek o prebivalstvu v letu 1967 prenizek. Župnija je kljub prefaranju močnejše narasla.

Pastoracija bi morala upoštevati poleg obeh področij še vpliv Ljubljane in doseljence.

MORAVČE

Župnija	1917	1967	Razlika
Blagovica	941	610	— 35,2 %
Brdo +	1440	1830	+ 27,1 %
Cešnje	600	320	— 46,7 %
Krašnja	1090	657	— 39,7 %
Moravče —+	4721	3918	— 17,0 %
Peče	457	297	— 35,0 %
Št. Gotard —	1090	600	— 44,9 %
Št. Ožbalt +	421	290	— 31,1 %
Vače —+	2110	1020	— 51,7 %
Zlato polje	555	260	— 53,1 %

Dekanija sama je izgubila za 26,9 % na prebivalstvu in je uresničila nadškofijsko povprečje razvoja samo v 60,3 %, torej za tri petine.

O resničnem porastu prebivalstva ni mogoče govoriti niti pri župniji Brdo, saj je župnija porasla predvsem na račun prefaranega ozemlja.

S prefaranjem sta narasli dve župniji: Brdo in Št. Ožbalt. Ena župnija (Št. Gotard) je s prefaranjem izgubila ozemlje, dve župniji (Moravče in Vače) pa sta s prefaranjem nekaj ozemlja oddali, nekaj pa pridobili.

Pastoracija ima opraviti predvsem s tradicionalno vernostjo in se mora zavedati vplivov od zunaj, ki jih prinaša v župnije zaposleni človek.

LITIJA

Župnija	1917	1967	Razlika
Dole — +	1500	1020	— 32,0 %
Hotič	460	480	+ 4,3 %
Janče	560	360	— 35,8 %
Javorje +	472	350	— 27,0 %
Kresnice	1060	1361	+ 28,4 %
Litija	—	4000	gl. Šmartno
Polšnik — +	975	645	— 33,8 %
Prežganje	905	480	— 47,0 %
Primskovo	995	562	— 43,6 %
Sava — +	796	617	— 22,8 %
Sv. Gora	940	472	— 49,8 %
Šmartno —	5100	2900	+ 35,3 %
Štanga	745	480	— 35,6 %

Dekanija je izgubila 5,4 % prebivalstva, razvoj pa je v nadškofijskem povprečju uresničila samo z 78,4 %.

Nastala sta dva centra; eden okrog Litije in Šmartnega, drugi pri Kresnicah.

Prvi center je predvsem narasel za novo župnijo Litijo.

Tudi župnija Kresnice je narasla, župnija Hotič pa je zaznamovala le malenkosten prirastek.

Vse ostale župnije so močno upadle.

S prefaranjem je narasla samo župnija Javorje in upadla župnija Šmartno. Župnije Dole, Polšnik in Sava pa so s prefaranjem nekaj pridobile, nekaj pa oddale.

Pastoracija se v hribovitih župnijah srečuje s še vedno močno tradicionalno vernostjo. V dolini pa pastoracija naleti na močne vplive od zunaj.

ZAGORJE

Župnija	1917	1967	Razlika
Čemšenik —	1780	1050	+ 34,8 %
Dobovec +	768	604	— 21,4 %
Izlake	—	1350	gl. Čemšenik
Kolovrat	941	570	— 39,4 %
Radeče	2895	3840	+ 32,6 %
Svibno —	962	510	— 47,0 %
Sv. Planina	130	150	+ 15,4 %
Št. Jurij —+	1300	926	— 28,8 %
Št. Lambert	715	780	+ 9,1 %
Zagorje —+	6300	6800	+ 42,8 %
Kisovec	—	ca 2200	gl. Zagorje

Dekanija je narasla za 18,9 % prebivalcev in je uresničila razvoj v nadškofijskem povprečju skoraj v celoti (98,6 %).

Hribovske odročne župnije so močno izgubile na prebivalstvu: Dobovec, Kolovrat, Svibno, Št. Jurij.

Nastala sta dva močnejša centra: Radeče in Zagorje.

Medtem ko so Radeče v razvoju južno od Save kot župnija osamljene, se pa Zagorje razvija predvsem proti severu.

Zagorje samo je naraslo za eno novo župnijo, podobno tudi Čemšenik (Kisovec, Izlake), v manjši meri pa sta pridobili na prebivalstvu župniji Sv. Planina na severu in Št. Lambert na zahodu.

S prefaranjem se zmanjšata župniji Čemšenik in Svibno; naraste župnija Dobovec. Nekaj pridobita in nekaj oddasta župniji Št. Jurij in Zagorje.

V mejah same dekanije nastajata dva centra: Radeče in Zagorje, ki pa sta pastoralno vključena v širše področje zasavskega pastoralnega področja.

VRHNIKA

Dekanija Vrhnika le s težavo ohranja število svojega prebivalstva, saj je narasla komaj za 4,2 % prebivalcev. Razvoj nadškofijskega povprečja pa je uresničila samo za 86,43 %.

V njej so se izoblikovali trije močnejši centri: Preserje, Vrhnika, Dolenji Logatec.

Ob Preserju je za malenkost narasla tudi župnija Borovnica; župniji Vrhnika in Dolenji Logatec pa sta v svojem razvoju osamljeni. Preserje ravno drži korak z razvojem.

Zraven Dolenjega Logatca počasi hira župnija Gorenji Logatec, zraven Vrhnike pa župnija Podlipa.

Po ostalih hribovitih in odročnih župnijah pa je število prebivalstva zelo močno upadlo (Rakitna, Rovte, Vrh, Št. Jošt, Zaplana, Hotedršica). Tudi župnija Horjul močno upada.

Zupnija	1917	1967	Razlika
Borovnica	2886	3100	+ 7,4 %
Dolenji Logatec	1645	2760	+ 67,7 %
Gorenji Logatec	1378	1280	- 7,1 %
Horjul	1684	1357	- 19,4 %
Hotedršica	1063	718	- 32,4 %
Podlipa +	536	481	- 10,3 %
Preserje	1734	2100	+ 21,1 %
Rakitna	621	396	- 36,2 %
Rovte —	2020	1133	- 43,9 %
Vrh	700	380	- 45,7 %
Št. Jošt —	827	702	- 15,1 %
Vrhnika	6240	7978	+ 27,8 %
Zaplana +	460	333	- 27,6 %

Trije centri, ki se razvijajo, niso med seboj povezani z vplivi. Zato bi bilo treba v ožje področje vsakega centra pritegniti župnije, ki s temi centri v neki meri skupaj utripajo.

Vernost hribovitih in odročnih predelov je predvsem tradicionalna. Prefaranja so bila malenkostna.

CERKNICA

Zupnija	1917	1967	Razlika
Babno polje	650	324	- 50,2 %
Begunje pri C.	1300	966	- 25,6 %
Bloke +	3480	1735	- 49,6 %
Cerknica	4185	3000	+ 6,3 %
Grahovo	1229	970	- 21,1 +
Planina —	1780	1150	- 35,4 %
Rakek	—	1450	gl. Cerknica
Stari trg	5132	3455	- 32,7 %
Sv. Trojica +	950	396	- 58,3 %
Sv. Vid —	1480	785	- 47,0 %
Unec	901	883	- 2,0 %

Dekanija je izgubila za 28,2 % prebivalcev, razvoj v merilu nadškofijskega povprečja pa je uresničila samo z 59,5 %.

Župnija Cerknica je dala novo župnijo Rakek in ne more dohiteti razvoja skupno z novo župnijo. Edino župnija Unec je skoraj ohranila prvotno število prebivalcev. Prav vse ostale župnije pa so močno upadle po prebivalstvu.

Prefaranje samo ni preveč spreminjalo te podobe in vplivalo nanjo. Nekaj sta se zmanjšali župniji Planina in Sv. Vid, malenkostno sta narasli župniji Bloke in sv. Trojica.

V vernosti razodeva cela dekanija neko slabokrvnost. Pastoracija bi potrebovala predhodni študij razmer, da bi mogla biti učinkovitejša.

RIBNICA

Župnija	1917	1967	Razlika
Dobrepolje	4000	2986	— 25,4 %
Dolenja vas	2050	1350	— 35,0 %
Draga	1800	860	— 52,2 %
Gora	630	269	— 57,3 %
Grčarice	553	318	— 42,5 %
Loški potok	3300	1900	— 42,5 %
Ribnica +	5170	5103	— 1,3 %
Rob	1700	866	— 49,0 %
Sodražica —	3890	2100	— 46,0 %
Struge	810	640	— 21,0 %
Sv. Gregor —	860	603	— 29,9 %
Škocjan	1200	622	— 48,1 %
Turjak	301	196	— 34,9 %
Velike Lašče —	3215	2349	— 27,0 %
Velike Poljane +	350	258	— 26,3 %

Poleg dekanije Žužemberk je to edina dekanija, ki je v vseh župnijah izgubila na prebivalstvu.

Prebivalstvo je upadlo za 30,5 %, dekanija pa je v razvoju uresničila samo 56,7 % nadškofijskega povprečja.

Edino župnija Ribnica skuša ohraniti isto število prebivalstva kakor ga je imela pred 50 leti. Povsod drugod je število prebivalstva močno upadlo.

S prefaranji so se zmanjšale tri župnije: Sodražica, Sv. Gregor in Velike Lašče; na ozemlju sta pridobili župniji Ribnica in Velike Poljane.

Vernost je tradicionalna in sorazmerno močna.

Pastoracija potrebuje predhodni študij, da bi se mogla pravilno usmeriti.

KOČEVJE

Župnija	1917	1967	Razlika
Banja Loka	1550	373	— 76,0 %
Borovec	770	273	— 64,6 %
Fara	2040	814	— 60,1 %
Gotenica	512	—	—
Kočevje	4900	8863	+ 80,9 %
Kočevska Reka	2400	780	— 67,5 %
Koprivnik	1334	259	— 80,6 %
Mozelj	1350	345	— 74,5 %
Nemška Loka	600	212	— 64,7 %
Osilnica	1380	678	— 50,8 %
Polom	460	113	— 75,4 %
Spodnji log	744	178	— 76,2 %
Stara cerkev	1750	1544	— 11,8 %
Stari log	2828	163	— 94,2 %
Topla Reber	690	—	—
Zdihovo	345	—	—

Dekanija Kočevje je izgubila 38,2 % prebivalstva in je uresničila samo 51,1 % razvoja v merilu nadškofijskega povprečja.

O pastoraciji je mogoče govoriti samo za župniji Kočevje in Stara cerkev. Za vse ostale župnije so pa številke preveč zgovorne.

Prefaranj ni bilo.

Kočevsko je v veliki meri izgubljalo na prebivalstvu že proti koncu 19. stoletja z različnimi izseljevanji.

VIŠNJA GORA

(Za župnijo Št. Vid letopis iz leta 1967 pomotoma navaja število prebivalstva s 7000; pravilno število je 4600.)

Dekanija je izgubila za 4,4 % prebivalcev in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja za 79,25 %.

V gornjem delu dekanije se je izoblikoval močan center okrog Grosuplja in Šmarja. Župnija Grosuplje je nastala na ozemlju štirih sosednjih župnij, a pretežno na ozemlju župnije Šmarje.

Vse ostale župnije so sorazmerno močno upadle po prebivalstvu.

Prefaranja so prizadela župnije Kopanj, Lipoglav, Polica, Št. Vid pri Stični in Višnja gora.

S prefaranjem je nekaj narasla župnija Stična, pridobili in oddali pa sta s prefaranjem prebivalce župniji Šmarje in Žalna.

Župnija	1917	1967	Razlika
Grosuplje	—	3600	gl. Šmarje
Kopanj —	1240	670	— 45,7 %
Lipoglav —	546	350	— 35,9 %
Polica —	1320	750	— 43,2 %
Stična +	2500	2180	— 12,8 %
Šmarje —+	3700	3290	+ 81,3 %
Št. Jurij	1180	1006	— 14,7 %
Št. Vid —	5900	4600	— 22,0 %
Višnja gora —	2400	1828	— 23,8 %
Žalna —+	1450	1069	— 26,3 %

Vernost je v večini tradicionalna. Novi center okrog Grosuplja in Šmarja pa kaže nove znake. Ustvariti je treba najmanj dve pastoralni področji; v gornjem delu okrog Grosuplja in v dolnjem delu (Stična, Št. Vid pri Stični).

ŽUŽEMBERK

Župnija	1917	1967	Razlika
Ajdovec	940	650	— 30,8 %
Ambrus	1360	800	— 41,2 %
Dobrnič —	2500	1610	— 35,6 %
Hinje	2000	1268	— 36,6 %
Krka	2840	1500	— 47,2 %
Sela pri Šumb.	540	398	— 26,3 %
Šmihel pri Ž. +	752	670	— 10,8 %
Zagradec	1400	930	— 33,6 %
Žužemberk —	3660	2100	— 42,6 %

Dekanija Žužemberk je ena od dveh dekanij, ki je v vseh župnijah izgubila na prebivalstvu (druga je Ribnica).

Izgubila je 38,0 % prebivalstva in uresničila razvoj v nadškofijskem merilu za 53 %.

Prefaranja so bila malenkostna. Z njimi je narasla župnija Šmihel pri Žužemberku, zmanjšali pa sta se župniji Dobrnič in Žužemberk.

Vernost je tradicionalna in najmočnejša v nadškofiji.

Pastoracija potrebuje notranjo povezavo in predhoden študij, da bi dobila pravo usmeritev.

Številke same so dovolj zgovorne brez pojasnjevanja.

TREBNJE

Zupnija	1917	1967	Razlika
Boštanj —	2490	2136	— 14,2 %
Čatež pod Zapl.	1000	670	— 31,0 %
Mirna +	1810	1700	— 6,1 %
Mokronog +	1734	1813	+ 4,5 %
Sv. Križ	2300	1321	— 42,6 %
Št Janž —	2698	1818	— 32,6 %
Št. Lovrenc —	1370	1200	— 12,4 %
Št. Rupert —	4700	2650	— 43,6 %
Trebelno —	3210	1643	— 48,8 %
Trebnje +	3950	4170	+ 5,6 %
Tržišče +	2200	2623	+ 19,2 %

Dekanija je izgubila za 20,8 % prebivalcev, razvoj pa je v merilu nadškofijskega povprečja uresničila za 65,8 %.

S preferanji so se občutno zmanjšale župnije Št. Janž, Št. Rupert in Trebelno; močno pa sta narasli župniji Tržišče in Mokronog. Če bi teh preferanj ne bilo, bi prav vse župnije, razen Trebnjega, po prebivalstvu upadle.

Nikakor ni mogoče trditi, da se je kje v dekaniji izoblikoval kak izrazit center. Dalo bi se govoriti o dveh področjih pastoracije: Trebnje s Št. Lovrencem in Čatežem ter vsa mirenska dolina z župnijami Mirna, Št. Rupert, Mokronog, Tržišče in Št. Janž.

Tri župnije (Boštanj, Sv. Križ pri Litiji in Trebelno) pa niso prav povezane z drugimi župnijami.

Vernost je tradicionalna in premalo osamosvojena.

LESKOVEC

Dekanija je izgubila za 13,5 % prebivalstva, razvoj pa je v merilu nadškofijskega povprečja uresničila za 71,7 %.

Prefaranja so močno spremenila župnijske meje in tudi samo podobo o premiku prebivalstva, saj so bile preferane v veliki meri cele vasi in le v enem primeru z večjim številom vasi še posebej dve hiši. Prav posebej to velja za župniji Kostanjevica in Sv. Križ, Leskovec in Sv. Križ ter Škocjan in Šmarjeto. Močno so narasle župnije Kostanjevica, Leskovec in Škocjan. Tudi Krško je močno naraslo na račun Leskovca.

V resnici sta samo dve župniji po prebivalstvu zares narastli: Čatež ob Savi in Krško, čeprav je Čatež ob Savi oddal celo vas Veliki Dolini.

Močnejši center postaja Krško z Leskovecem in Čatež ob Savi z Veliko Dolino. Sicer so pa vse župnije tako velike, da morejo ohranjati svojo

močno tradicionalno vernost. Potreben je predhodni študij za ureditev področij in kolegialno pastoračijo.

Zupnija	1917	1967	Razlika
Bučka	1160	984	— 15,2 %
Cerklje	3100	2618	— 15,5 %
Čatež ob Savi —	1677	2150	+ 28,2 %
Kostanjevica — +	2380	2700	+ 13,4 %
Krško +	1500	1935	+ 29,0 %
Leskovec — +	6000	5120	— 14,7 %
Raka	3710	2071	— 44,2 %
Studenc	1665	1200	— 27,9 %
Sv. Duh	1250	846	— 32,3 %
Sv. Križ — +	3500	2583	— 26,2 %
Škocjan +	3744	3500	— 6,5 %
Št. Jernej +	6400	5200	— 18,7 %
Velika Dolina +	2198	2200	+ 0,9 %

NOVO MESTO

Zupnija	1917	1967	Razlika
Bela cerkev —	1200	850	— 29,2 %
Brusnice +	2045	1700	— 16,9 %
Črmošnjice —	2780	738	— 73,5 %
Mirna peč	3112	2860	— 8,1 %
Novo mesto — +	2600	5160	+ 98,5 %
N. m. — frančiškani	—	6000	gl. N. m. in Šmihel
Podgrad	988	750	— 24,1 %
Poljane +	1010	220	— 88,1 %
Prečna —	3080	3000	— 2,7 %
Soteska	440	350	— 20,4 %
Stopiče	3000	2068	— 31,0 %
Šmarjeta — +	2500	1781	— 28,8 %
Šmihel —	4646	3700	+ 87,4 %
Št. Peter	1800	1800	0,0 %
Toplice —	3140	2700	— 45,8 %
Vavta vas +	1340	2100	+ 56,7 %

Dekanija Novo mesto je po prebivalstvu narasla za 3,8 % in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja za 86,1 %.

Po prebivalstvu je naraslo področje župnij Novo mesto z novo župnijo pri frančiškanih (župnije Šmihel) in Vavte vasi. Župnija Prečna je precejšen del odstopila župniji Novo mesto.

Samo župnija Mirna peč zaznamuje manjši upad prebivalstva. Vse ostale župnije so močno upadle: Bela cerkev, Šmarjeta, Brusnice, Stopiče, Podgrad, Črmošnjice, Poljane, Toplice, Soteska. Edino župnija Št. Peter naj bi ohranila isto število prebivalstva kakor pred 50 leti.

S prefaranji so upadle župnije Bela cerkev, Črmošnjice, Prečna, Šmihel in Toplice. Narasle so župnije Brusnice, Poljane in Vavta vas. Pridobile in oddale pa so ozemlje župnije Novo mesto-kapitelj, Šmarjeta.

Ni dvoma, da vsej dekaniji daje poseben ton življenja Novo mesto s svojo okolico. Zato bi bilo treba tukaj pastoracijo vskladiti. Manjša študija bi odkrila nove možnosti in tudi nove potrebe.

Vernost prebivalcev je deloma tradicionalna in močna, deloma pa v nekaki krizi.

ČRNOMELJ

Župnija	1917	1967	Razlika
Adlešiči	1450	1087	— 25,0 %
Črnomelj	5500	6000	+ 9,1 %
Dragatuš	1762	1500	— 31,9 %
Metlika	4860	3500	— 28,0 %
Planina	505	80	— 84,2 %
Podzemelj —	2800	2200	— 21,4 %
Preloka	900	603	— 33,0 %
Radovica	1000	520	— 48,0 %
Semič +	5000	3306	— 34,0 %
Sinji vrh	1060	330	— 68,9 %
Stari trg	3320	1067	— 67,8 %
Suhor	2020	886	— 56,2 %
Vinica	3120	1655	— 47,0 %

Dekanija je izgubila prebivalstva za 31,7 % in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja s 56,6 %.

Izvršeno je bilo samo eno prefaranje (župnija Podzemelj je župniji Semič oddala eno hišo).

Narasla je po številu prebivalcev samo župnija Črnomelj, čeprav ne more dohiteti razvoja.

Na prebivalstvu so prav vse ostale župnije izgubile zelo veliko.

Vernost je tradicionalna in še preveč patriarhalno pogojena. Področje samo je po svoji odrezanosti zelo enotno in potrebno študija, da bi pastoračija iskala nova pota.

Sklepne misli

Kadar koli med seboj govorimo o pastoralnih vprašanjih in problemih, se navadno izkaže, da vsak po svoje vse »ve« in »pozna« razmere, v katerih delujemo. Ko pride do razglabljanja, kakšna so konkretna znamenja, se izgubljam v drobnarijah in jih pretiravamo ali pa se izgubljam v posploševanju in tako še bolj zabrišemo vsa vprašanja, ki terjajo rešitve.

Prav iz teh razlogov je potrebno, da enkrat spregovorijo konkretne »številke« na tak način, da moremo za njimi vsaj zaslutiti »življenje« in »gibanje«. Kaj vse se je »premaknilo« v teh 50 letih! Ne samo številke, ne samo ljudje, tudi občestvene vezi, običaji in navade, mišljenje in vrednotenje, nazori in razlage, gledanje na dogodke in Cerkev... Vse te reči »molče trobentajo« za temi številkami.

Vse to odkrijemo v širokem okviru »premikov« v nadškofiji.

Potrebno je bilo opozoriti tudi na to, da imajo vsi ti »premiki« nekaj svojskega na sebi v mejah posameznih dekanij. Tudi to vidimo, da meje dekanij pri tem niso odločilne. Saj ti premiki s svojo problematiko segajo prek njih. Primerjajmo samo spremembe, ki se izvrše v teh desetletjih na mejah dekanij okrog dekanije Ljubljana-mesto; vse segajo ena v drugo.

Takoj vidimo, da je treba tej študiji dodati še druge podobne. Obravnavale bi že takoj lahko nedeljnike, obhajila, razporejenost duhovnikov, obisk verouka, skrb za prejem sv. krsta, za sklepanje zakonov pred Cerkvijo, za cerkvene pogrebe. Za vsemi temi dogajanji se namreč skriva »življenje«, ki ga tudi številke morejo odkriti in opozoriti nanj.

Šele na osnovi takih študij bo mogoče bolj smiselno in bolj učinkovito pristopiti k novim pastoralnim prijemom.

Dragocena knjiga o vzhodnem bogoslužju

Drugi vatikanski koncil pravi v odloku o ekumenizmu: »Splošno je znano, s kakšno ljubeznijo vzhodni kristjani opravljajo sveto liturgijo, zlasti obhajanje evharistije, ki je vir življenja Cerkve in poroštvo prihodnje slave... Vsi naj vedo, da je spoznavanje, spoštovanje, ohranjanje in gojitev tako bogate liturgične in duhovne dediščine Vzhoda kar najbolj važno za zvesto ohranitev polnosti krščanskega izročila in za uresničevanje sprave med vzhodnimi in zahodnimi kristjani« (čl. 15). Zelo lep prispevek k spoznanju vzhodne liturgije je knjiga, katere vsebino hočemo tu navesti in ki jo je napisal profesor na teološkem inštitutu sv. Sergeja v Parizu, član Mednarodne akademije za raziskovanje verstev v Bruxellesu, pisatelj znanega dela »L'Orthodoxie« (Ed. Delachaux et Niestlé 1959), prevedenega v več jezikov, ena od najbolj reprezentativnih osebnosti pravoslavne Cerkve na Zahodu.

Paul **Evdokimov**, *La prière de l'Eglise d'Orient*. La liturgie de saint J. Chrysostome (Coll. »Approches oecuméniques«), Salvator-Mulhouse, Paris-Tournai 1966, 206 str.

Knjiga obsega poleg uvoda 4 dele, izmed katerih je prav posebne pozornosti vreden prvi (21—29) in tretji (45—63) del, enako uvod z naslovom »Liturgija — nebesa na zemlji in ikona pravoslavja« (11—19).

a) Iz uvoda naj bodo navedene tele misli:

Po liturgiji, ki ima v sv. evharistiji tako jasno središče, dobiva vidni, snovni svet sam »liturgični« značaj in namen, ko postane ponižni, a hkrati sijoči kraj teofanije, razodevanje Boga, ki sam prebiva v nedostopni svetlobi (1 Tim 6, 16). Zakramenti poglobljajo gledanje na kozmično naravo in kažejo, kako so vse stvari naravnane na to, da pridejo do liturgične dovršitve: voda postane deležna skrivnosti epifanije (Gospodovega razglašenja); les nam daje križ; zemlja sprejme Gospodovo telo za počitek velike sobote, kamen naj služi zapečatenemu grobu in tistemu kamnu, ki ga angel odvali od groba za žene, ki nosijo dragocene dišave za maziljenje Gospodovega telesa; žito in vinska trta dosega svoj višek v sv. evharistiji, olje in dišave vstopajo v krizmo za maziljenje. Vse se nanaša na učlovečenje, vse dobiva svoj cilj v Gospodu in svoj prostor kot odlomek celotne molitve sv. Cerkve (str. 12).

Liturgični prostor je po mišljenju cerkvenih očetov nov raj, kjer Sveti Duh prebuja »drevesa življenja«, zakramente, in kjer je na skrivnosten način vzpostavljeno kraljevanje svetnikov nad veseljstvom. Kot duhovnik kraljevega duhovstva je tu vsakdo že s krstom določen za to, da vrača ta svet Bogu kot daritev, molitev in »večerno žrtev«. S Kristusom so po besedah patriarha sv. Germana »nebesa, kjer prestoluje in deluje troedini Bog, stopila na zemljo; in duša je prevzeta od te vizije sveta« (str. 13).

»Naš nauk je v skladu z evharistijo in evharistija ga potrjuje,« pravi sv. Irenej (Adv. haer. 4, 18, 5), ko s tem pojasnjuje nedeljivo enoto cerkvenega nauka in življenja. Ni brez pomena dejstvo, da so v hebrejski bibliji knjige razporejene po liturgičnem redu, kakor so jih brali v teku leta vzporedno z

velikimi prazniki. »Dogme, ta zgostitev razodetih resnic, so formulirane liturgično kot doksologični kosi in sestavljajo vogelne kamne liturgije, ki je vsa osredotočena okoli evharistije.« Liturgija — to so kraljevska vrata, skozi katera naj vstopimo in vnaprej začutimo samega duha ortodoksije, njeno življenje adoracije, kjer človek brez nehanja obhaja veseli praznik srečanja. Liturgija nas postavlja v šolo transcendentnega realizma sv. Janeza, ko govori: »Kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli...« (1 Jan 1, 1). V resnici verniki mimo vsega navideznega lirizma ob koncu liturgije izpovedujejo tisto, kar so dejansko doživeli: »Videli smo resnično Luč,« kajti »prejeli smo nebeškega Duha«. — To je mnogo več kakor oznanjevanje nečesa preteklega ali spominjanje preteklega. Liturgični spomin (a n a m n e z a) je »epifanična anamneza«; tu dejanje spominjanja napravlja, da tisto, česar se spominjamo, nastopi pred nami kot nekaj sedaj navzočega, da postane sedanji, pred nami in sredi nas navzoči dogodek. Tako »To delajte v moj spomin« pomeni: »Jaz sem sredi med vami«, »Bog govori in to se zgodi«; in verniki so deležni preroške dimenzije božje besede, ki je dejanje; teofanija, paruzija, to se pravi razodevanje, prikazanje, navzočnost (str. 14 sl.). Po »ženitovanjskem zedinjenju« v sv. obhajilu, ko »srce vsrka Gospoda in Gospod vsrka srce«, ves človek še posebno globoko postane »liturgično bitje«, človek Sanctusa, tisti, v katerem je vse njegovo bitje postalo »inkarnirana molitev«. Z ozirom na to pravi Evagrij (v razpravi o molitvi, 60): »Tisti, ki resnično moli, je teolog.« (str. 17).

b) Prvi del govori o molitvi, njenih stopnjah, oblikah in ovirah. In sicer zelo globoko. »Življenje molitve,« tako npr. pravi P. Evdokimov, »njena gostota, njena globina, njen ritem je mera za naše duhovno zdravje in nas razkriva samim sebi.« »Puščava« pri asketih postane nekaj notranjega in pomeni osredotočenje zbranega in molčečega duha. Na tej ravni, ko se človeku končno posreči molčati, je prostor za resnično molitev in tu je človek na skrivnostni način obiskan. Če naj slišimo glas Besede, je treba znati poslušati njen molk, naučiti se predvsem tega, kajti to je »govorica prihodnjega veka«. »Molk duha« je celo višji od tistega, kar imenujemo »raison« (str. 21). — Molitev nam pokliče v zavest, da se je del našega bitja pogreznil v neposrednost, da je vedno zaskrbljen in raztresen, in da drugi del na ta prvi del gleda z začudenjem in sočutjem. »Zbranaost odpira dušo v smeri navzgor, a tudi nasproti bližnjemu. V času besedne inflacije, ki le obtežuje trdo samoto, more samo še človek takšnega miru, ki moli (l'homme de la paix orante), govoriti drugim. Njegov molk bo govoril tam, kjer pridiganje nič več ne deluje; njegova skrivnost bo ustvarjala pazljivost v odnosu do razodetja, ki je stopilo v bližino, postalo dostopno« (str. 22). »In celo, kadar tisti, ki pozna molk, govori, najde z lahkoto deviško svežost vsake besede. Njegov odgovor na vprašanje o življenju ali smrti prižubori na dan kakor amen njegove stalne molitve« (23). — Duhovni učitelji pravijo, da »ne zadostuje imeti molitev, imeti v posesti pravila ali navado molitve — treba je postati, biti inkarnirana molitev« (24). V tem je največja moč za prenovitev sveta. Origen pravi: »En sam svetniški človek je s svojo molitvijo v svoji borbi močnejši kakor množica grešnikov,« pristavlja pa, da se je treba za dobro molitev zelo truditi, kajti »vzpenjanje na visoko goro je utrudljivo« (Hom. in Num. 25, 2; Evdok., 28).

c) Drugi del (31—42) govori o duhovnih dnevnicah (oficiju), navajajoč vedno kar manjše tekste iz vzhodnih cerkvenih očetov.

č) Tretji del govori o »svetem«, kar prvotno pripada samo Bogu. Škofje nosijo naslov »sanctus frater« in patriarh »njegova svetost«, ne v moči

svoje človeške realnosti, marveč po svoji deležnosti pri edinem Kristusovem duhovništvu. »Strašne misli so skrivnosti, in samo duhovniki se morejo dotikati svetišča, oltarja, ker jih varujejo duhovniška oblačila, znamenja službene svetosti«. Vsak krščen je »maziljen«, zapečaten z darovi Svetega Duha, ki ga priključijo Kristusu, da je »deležen božje narave«, »božje svetosti« (2 Pet 1,4; Hebr 12, 10); in po tej deležnosti postane »svet«, »posvečen«. V tem smislu imenuje sv. Pavel ude cerkvene občine »svete«. (str. 46). — Zanimivo je razlikovanje med znamenjem in simbolom, na kar mi zahodnjaki preveč radi pozabljamo. Znamenje človeka pouči, na kako stvar opozori. Simbol pa ima čisto drugačen pomen, kakršnega mu daje liturgično in patristično izročilo. V grščini prihajata besedi »simbol« in »diabolos« (= hudič) iz istega korena, a z nasprotnim smislom: diabolos ločuje, razkosava, izolira; simbol zedinja, povezuje, vzpostavlja občestvo, je most, ki povezuje bregova dveh svetov. Simbol je torej do simboliziranega v odnosu pripadnosti in resnične deležnosti pri simboliziranem — zato je simbolizirana stvarnost vedno navzoča v svojem lastnem simbolu. Liturgični simbol (križ, ikona, svetišče, blagoslov) predstavlja in stvarno ponavzočuje deležnost pri tem, kar je nebeškega, deležnost v sami snovni upodobitvi. Bogočastne besede: aleluja, Kyrie eleison, amen izvirajo iz starih jezikov, ki se v vsakdanjem življenju nič več ne uporabljajo; a svéta vsebina teh besed nosi v sebi ustno obliko božjega navdihnjenja, in sleherni prevod bi prinesel s seboj nevarnost profanacije. Podobno velja za »verba certa«, za čisto določene besede Sanctusa, za Gospodovo molitev, za molitev srca, za Credo, za ime, za formule zakramentov in liturgije... (str. 48). Ko se vernik pokriža, oblikuje »epiklezo v gestah«, epiklezo, ki kliče Svetega Duha, bolj natančno, »nezmagljivo moč križa«, po besedah moskovskega metropolita Filareta: »Oče je Ljubezen, ki križa, Sin je križana Ljubezen, Sveti Duh je zmagoslavna sila križa«. Z močjo interiorizacije vtisne vernik s pokrižanjem tako rekoč podobo križa v svoje bitje, se poistoveti s križem in po tej podobi križane ljubezni se naravna na večni križ, ki je slika trinitarne Ljubezni; in tako postane ikona presv. Trojice, živa transkripcija božjega misterija, ki je tako postal v njem navzoč (str. 48 sl.).

Telesna kretnja izraža dušo, beseda in kretnja se tako medsebojno dopolnjujeta. Po psiholoških zakonitostih čustvo, ki tako najde svoj izraz, podvoji svojo moč. Biblični teksti in Jezusove besede so ritmizirane in postavljene v neko čudovito ravnovesje — kakor oddelki liturgične, himnične poezije. Parabole uporabljajo najskromnejše stvarnosti tega sveta in preprosta, pa vendar vsebinsko tako polna dejanja. »To delajte v moj spomin«: s pomočjo nekaj malega kruha in vina. Liturgija je beseda, a hkrati duhovniška gesta, ki ji je bila dana trajnost. Polna je znamenj in simbolov, simboličnih kretenj in dejanj. Po nauku učiteljev askeze, zlasti Serafina Sarovskega, tisti duhovni čuti, na katere se znamenja in simboli obračajo, nikakor niso nekaj zgolj spoznavnega, intelektualnega, marveč gre pri njih za zelo realno dožemanje energij Svetega Duha v globinah naše narave. V nasprotju z »mesenostjo« so duhovni čuti skrivnostna površina »srca« v bibličnem pomenu, to se pravi v pomenu metafizičnega središča človekovega bitja (str. 49). »Srce,« tako pravi Gregorij Palamas (Hom. 15, 20: PG 34, 589), »je gospod in kralj vsega telesnega organizma, in kadar se milost polasti pašnikov srca, tedaj ta milost kraljuje nad vsemi udi in vsemi mislimi; kajti tam, kjer je razum, tam se nahajajo vse misli duše in tam čaka duša na to, kar je dobrega. To je vzrok, zakaj milost prodre v vse telesne ude« (50).

V desakraliziranem svetu je moderni človek izgubil ključ do simbolov in do »šifer« (znamenj), čeprav moramo dostaviti, da se pri nekaterih sedanjih

mislecih spet prebuja smisel za simbolizem (npr. pri Berdjajevu, Jungu, K. Jaspersu, P. Ricoeuru). Gotovo pa je ta moderni človek še zelo občutljiv za človeške situacije: navzočnost-odsotnost, samota-občestvo, jetništvo-osvoboditev, smisel-absurdnost; temeljne vrednote njegovega življenja: ljubezen, smrt, rojstvo, prijateljstvo, svoboda, poklicanost, spoznanje — ohranjajo tam, kjer je človek ranljiv, še vedno svoj globoki pomen misterija. »Sveto« (sakralno) se spet mogočno uveljavlja, ne sicer na ravni kozmičnih simbolov, pač pa na ravni človeka in misterijev njegove eksistence. In v tej perspektivi more danes liturgija doseči in zajeti človeka, ki v svoji zadnji globini ostane otrok, ki se prej ali slej začuti nesrečnega in ki išče zavarovanosti, kar navsezadnje pomeni isto, kakor iskati tega, da bi bil ljubljen in s tem odrešen. Ljubezen pa je, kakor pravi Gabriel Marcel, moč, ki daje nesmrtnost (immortalise). »Reči: ljubim te, pomeni, da ne boš umrl.« — A resnično ljubiti moremo samo Njega, ki je Večen in tudi vsako bitje, ki je v Njem eternizirano, tj., ki je v Bogu dobilo večnost. V tem obstoji pisatelja Dostojevskega genialni dokaz za bivanje božje (str. 50). In vse to je v liturgiji, zlasti v veliki molitvi za vse potrebe, jasno izraženo.

Najgloblja otožnost v pogledu na človeško eksistenco prihaja iz časa, ki nam neprestano polzi iz rok (51 sl.). A treba je »razlikovati med profaniziranim, inficiranim, negativnim časom padca (v greh) in posvečenim, odrešenim, k svoji pozitivni površini usmerjenim časom«. Prvi je ciklični čas, ki ga merijo naše ure in ki prebuja v nas občut absurdnosti neskončnih ponavljanj, ki nikamor ne pripeljejo. »Čisto nekaj drugega je eksistencialni čas: vsak trenutek se more od znotraj odpreti nasproti čisto drugačni dimenziji. To je posvečeni ali liturgični čas. Njegova deležnost pri nečem, kar je absolutno drugačno, spremeni njegovo naravo. Večnost ni ne pred časom ne po času; večnost je tista dimenzija, nasproti kateri se more čas odpreti. — Resnična finalnost ni konec, marveč Polnost (Pleroma) (str. 52). Sv. Irenej pravi: »Bog se je napravil časovnega, da bi mi, časovni ljudje, postali večni, in pristavlja, da to, kar je časovnega, že v tostranstvu dosega svoj vrhunec v večnem. Kristus ne uničuje časa, marveč ga dovršuje, mu daje znova vrednost in ga odrešuje (odkupuje). Dogajanja nič več ne izginejo, marveč ostanejo shranjena v božjem spominu; tako molitev za mrtve prosi Boga, naj jih ohrani v svojem spominu« (52 sl.).

Liturgična anamneza je še posebno dimenzija časa, ko se preteklost sreča s prihodnostjo: spominja se vseh zemeljskih dogodkov Gospodovega življenja, a »spominja se« tudi njegovega drugega veličastnega prihoda, njegove paruzije. — Naš spomin nam daje homogeno navzočnost preteklosti, kolikor se je spominjamo, daje nam o njej kakor nekakšno strnjeno sliko; »liturgični spomin« ali anamneza pa gre vse dalje in ne vsebuje slik preteklosti, marveč dogodke same. Po delovaju moči liturgičnega misterija se čas odpre in nas potisne do točke, kjer se večnost križa s časom, in tukaj postanemo resnični sodobniki bibličnih dogodkov od Geneze do Paruzije; doživljamo jih konkretno kot njihovi očitvidci (str. 53). Ko obhajamo božič, smo realno navzoči pri Kristusovem rojstvu, in vstali Kristus se nam v pashalni noči realno prikaže in napravi iz tistih, ki »obhajajo spomin«, očitvidce dogodkov velikega časa. »Tukaj ni več sledov mrtvega časa ponavljanj, marveč vse ostane enkrat za vselej v urejenem zaporedju liturgičnih slovesnosti« (54).

Dalje nam pisatelj razlaga, kako je prišlo do ikonostasa, kako do tihega recitiranja anafore, s čimer je bilo navzoče ljudstvo ovirano pri globljem sodelovanju, ki je za liturgijo že po gledanju starejših cerkvenih očetov nekaj tako bistvenega. Vendar je pri vsem vendarle treba priznavati, da ni mogoče

pogrešati realnega čuta za nedotakljivo področje svetega, spričo katerega nikoli ne smemo izgubiti trepetajočega strahu pred nedoumljivimi brezni trinitarnega božjega življenja, iz katerega prihaja do nas božja Človekoljubnost (Filantropija), da bi v nas z binškošnim ognjem in s pobožanstvujočo energijo prebudila »kvas nesmrtnosti« (58). Kristus je sicer že vse dovršil, a kozmični in univerzalni odmev vsega tega ostane še nedovršen (prim. 1 Jan 3, 2; Rimlj 8, 22). Bog ne neha delovati in v zakramentih ter liturgiji neprenehoma izvršuje odrešitvena dejanja, ki nadaljujejo zgodovinsko vidnost Kristusa samega in v katerih Bog sedaj posega v naš čas in v naše življenje. Verniki pa so tukaj hkrati priče in dejavni izvrševalci liturgične drame (59).

d) V četrtem delu (65—83), ki nosi naslov »Mystère«, a govori skozi in skozi o obhajanju evharistije, se moremo seznaniti z vseobvladajočim pomenom, ki ga vzhodna teologija pripisuje evharistiji v življenju Cerkve. Za koga, ki se s tem vprašanjem še ni seznanil ob študiju kakega večjega dela, bo to poglavje kar nekakšno odkritje. Zanimiva je trditev, da ima načelo »zunaj Cerkve ni zveličanja« predvsem evharistični smisel: *solus christianus — nullus christianus*. In sicer je »solus« tisti, ki se postavlja ven iz evharističnega občestva — s tem se postavlja tudi ven iz Cerkve. (69) Pisatelj se, kakor sicer večkrat (npr. str. 56 sl.), zavzema za to, da bi se spet vse močneje uveljavilo med vsemi verniki pogostno obhajilo, in navaja cerkvene očetje v prid svojemu zavzemanju, med drugimi tudi sv. Ambroža, ki »izraža pravi patristični nauk: 'Tisti, ki je nevreden prejemati evharistijo vsak dan, bo tudi nevreden prejeti jo le enkrat v letu' (De Sacram. 5, 25)« (69). V evharistiji je obseženo naravnost »bistvo krščanstva: skrivnost božjega življenja se vcepi v skrivnost človeškega življenja: 'Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi' (Jan 17, 21)«. Zato vzpostavitvi Cerkve na binškošni praznik »neposredno sledi razodetje njene narave: Vztrajali so v bratski skupnosti, lomili kruh in skupno molili (Apd 2, 46)« (71).

Ob današnjih poskusih nekaterih zahodnih katoliških teologov, kako bi poglobili razumevanje navzočnosti povelčanega Kristusa in sv. evharistiji, je zanimivo vedeti, kako Evdokimov prikazuje pojmovanje vzhodne teologije, kar zadeva »transsubstanciatio«. Gotovo je, pravi, da obhajanci vedo, da so deležni telesa povelčanega, nebeškega Kristusa. S svojim spoštljivim, do kraja poudarjenim čutom za misterij, ni Vzhod postavil vprašanja v pogledu na »kaj« in »kako« evharistične skrivnosti. »Način spremenitve ni sprejemljiv za nobeno raziskovanje,« pravi npr. Janez Damaščan (De fide orth. 4, 13). Pri vseh vzhodnih očetih pa je popolnoma jasno, da je v obhajanju sv. evharistije »kruh z močjo Parakleta docela spremenjen v živo Kristusovo telo; nebeška prvina, čeprav nevidna, je docela absorbirala vase zemeljsko prvino« (73). Z vnebohodom preoblikovano, nebeško Kristusovo telo nič več ne pripada temu svetu. Pričujoče ni sicer »povsod«, ker je zunaj prostora in nad prostorom — ni nekaj prostorninskega, to se pravi, ni podrejeno zakonom fizičnega prostora, marveč se more nahajati po Kristusovi volji v vsaki točki prostora in se tako razodovati. To nebeško telo ni pod ali namesto vidne oblike kruha, marveč je Kristusovo povelčano telo (75). — Jasno je, da je ta nauk docela skladen z naukom katoliške Cerkve o Kristusovi evharistični navzočnosti.

Za nas zahodnjake, ki v resnici premalo upoštevamo Svetega Duha v odrešitjski ekonomiji, je pač posebno zanimiv odstavek o »binškošnem značaju evharistije«, ki je v bizantinski kulturi poudarjen z »zéon«, z obredom, pri katerem se v kelih vlije vroča voda ob izgovarjanju besed: »Gorečnost vere, polnost Svetega Duha...« Vzhodni cerkv. očetje postavljajo

vzporedno z ontološkim odnosom Besede do Kristusove človeške narave dinamični odnos Svetega Duha, ki razodeva božanstveno stanje te človeške narave in počiva nad njo kot njeno maziljenje. Gospodova človeška narava obstoji v svoji realnosti, a je docela posvečena in prežarjena z božjimi energijami, izhajajočimi iz dinamizma Svetega Duha. Sveti Duh povzroči v obhajanju evharistije spremenitev darov in obhajancev samih, kakor poudarja sv. Maksim (Mystag. 24). Pobožanstvujoče poduhovljenje («pneumatizacija») Odrešenikove človeške narave se nadaljuje v tistih, ki so deležni njegovega »svetega mesa«. Ne samo upodobljeni so po Kristusu, marveč so kristificirani, verbificirani, pridruženi Kristusovi polnosti, kakor uči sv. Pavel (Kol 2, 9 — str. 82).

e) Peti del (85—195) govori o »evharistični liturgiji« po obredu sv. Janeza Krizostoma, in sicer najprej o izvoru in razvoju; nato podaja lep francoski prevod te liturgije, nazadnje komentar, ki bo prav prišel vsakomur, kdor se bo želel seznaniti z velikim bogastvom in lepoto te liturgije. To mu bo moglo zelo pomagati tudi pri globljem razumevanju zahodne evharistične liturgije.

Ob koncu je dodan kratek, a dragocen slovarček težjih strokovnih izrazov.

Knjiga nam more odpreti oči za marsikaj takega, na kar mi zahodnjaki v svojem teženju po »funkcionalnosti« v liturgičnih zadevah in v svojem, včasih brezkončnem in kar preveč zgolj razumarskem teološkem vpraševanju preveč pozabljamo. Če se katoliška teologija ne sme zapreti za znanstvene in življenjske probleme sedanjega človeštva — še manj pa seveda za navdihnjeno božjo besedo in za delovanje Svetega Duha v Cerkvi — potem tudi ne sme ostati brezbrizna za Vzhod. Saj je bila v tla Vzhoda vsajena od Svetega Duha navdihnjena govorica sv. pisma in iz tistih tal je prižuborela na dan sveža in svetla teologija prvih cerkvenih očetov, obenem velikih pričevalcev za središče vsega razodetja in vse teologije, za Kristusa, na križu umrlega in povečano vstalega.

Ob Evdokimovi knjigi se praktično seznanimo s »simbolično«, to je takšno teologijo, ki ne operira zgolj z abstraktnimi pojmi («pojmovna» teologija), ampak tudi s simboli, ki nam stvarnosti božjega razodetja približajo na bolj celosten način, zaradi česar morejo te stvarnosti človeka zajeti ne le v njegovih razumskih, marveč tudi v čustvenih plasteh. Sicer so tudi na Zahodu vsaj cerkveni očetje radi uporabljali tudi simbole, če so hoteli izraziti globoko vsebino razodetih resnic — tako npr. s trditvijo, da se je Cerkve rodila iz Jezusovega prebodenega Srca, s čimer so mogli povedati mnogo več, kakor pa z golimi abstraktnimi izrazi. V naših časih pa je marsikje tudi v zahodni teologiji nastopilo prepričanje, da se nam je treba tukaj marsičesa naučiti od Vzhoda, ki je svojo teologijo že od nekdaj tesno povezoval z liturgijo in njenim bogatim simbolizmom.

En pomislek bi pa vendarle izrazil. Evdokimov pravi: »Po vzhodnem pojmovanju duhovnik ne izgovarja Kristusovih besed, To je moje telo in persona Christi, temveč in nomine Christi. Da bi se Kristusova beseda, katere spomin duhovnik obnovi, res izpolnila in dobila božjo učinkovitost, v ta namen duhovnik v epiklezi kliče Svetega Duha..., ki razcdene (manifeste) Kristusov poseg, ko Kristus poistoveti izgovorjene besede s svojimi lastnimi besedami — in to je čudež spremenitve (metabolé)« (81). Evdokimov očitno tukaj rahlo obrača ost zoper trditev, ki jo neprestano srečavamo v katoliških teoloških učbenikih, pa tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva: da duhovnik izgovarja konsekra-cijske besede »in persona Christi«. Pri tem pa misli, da hočejo te besede povedati nekaj čisto drugega kakor »in nomine Christi«, kakor da po zahodnem

pojmovanju duhovnik pri konsekraciji deluje nekako v svojem bistvu in v svoji moči. A v tem se zelo moti. Dejansko namreč »in persona Christi« pomeni v bistvu isto kakor »in nomine Christi«, v Kristusovi moči; prvi izraz je v tem pogledu še bolj jasen kakor drugi. Duhovnik pri konsekraciji deluje le kot »agens instrumentale«, kot Kristusovo orodje, kot Kristusov namestnik; in sicer ne v tem pomenu, da bi stopil na Kristusovo mesto, marveč v tem, da na zunaj predstavlja Kristusa, a »causa principalis« spremenitve je Kristus — po svoji povečani človeški naravi tudi »causa instrumentalis primaria«, medtem ko je vidni duhovnik le »c. instr. secundaria«. O tem prim. A. Michel, v: DTC 14, 635; M. Schmaus, Kathol. Dogmatik IV/1, München 1952, 74; Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné I, Paris 1957, 206; M. Premm, Kath. Glaubenskunde III/I, Wien 1957, 87; H. Mühlen, Una mystica persona, München itd. 1964, 352; M. Bordoni, La presenza della »Chiesa« nella celebrazione eucaristica, v: Divinitas 1968, 531—536.

Anton Strle

»Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh«

»Dejavnost Svetega Duha obvladuje svet. Resnična zgodovina Cerkve je zgodovina binkošt, ki se nadaljujejo v dušah. V vseh dogodkih tega sveta zasleduje Bog svoj večni načrt: zbrati v enoto ene same božje družine ljudi vseh ras in vseh časov s tem, da jih upodobi v svojem Sinu (Rimlj 8, 92). To je delo modrosti, moči in ljubezni, in glavni mojster vsega tega ostane Sveti Duh. Kristusova Cerkev je le ponižna dekla troedinega Boga. Prešinjena z istim Duhom dela supaj s svojim Učenikom na to, da bi »zbrala v edinost vse razkropljene božje otroke« (Jan 11, 52)«.

Tako piše znani in plodoviti strokovnjak za duhovno teologijo M. M. Philippon OP v uvodu knjige: *Les dons du Saint-Esprit* (Textes et études theologiques), Desclée de Brouwer, Paris 1964, str. 392.

Dela tega avtorja vedo vedno mnogo povedati dogmatiku, nič manj pa seveda tudi oznanjevalcem božje besede.

Knjigo, o kateri poročamo, odlikuje izredna jasnost in preglednost in tak jezik, da se ob njegovi preprosti lepoti človek kar spočije, če se je moral ravno prej pregristi skozi labirint kakega skoraj namenoma zapleteno napisanega teološkega ali neteološkega dela, kakršna so danes večkrat že kar v navadi. Celotni načrt Philipponove knjige je izražen s trodelno formulo, ki ji ustrezajo trije deli v knjigi obravnavane snovi:

1. Fides quaerens documentum (pričevanje sv. pisma in cerkvenih očetov; srednjeveška teologija s sv. Tomažem na čelu; nauk mistikov, predvsem sv. Janeza od Križa; učiteljstvo Cerkve; Sveti Duh in edinost Cerkve: str. 27—105).

2. Fides quaerens intellectum (razum, ki se je odprl za verovanje, hoče prodreti do dna, do korenin resnice, kakor pravi sv. Tomaž v Quodl. 4, 9, 3; do str. 316).

3. Fides quaerens exemplum (sedmeri darovi, kakor so uresničeni v Kristusu, pri Kristusovi materi, pri svetnikih; do konca knjige).

Naj bodo iz bogate vsebine posebej omenjena le nekatera mesta.

V zvezi z razpravljanjem o daru modrosti avtor lepo pravi o veri: »Verovati pomeni vse stvari gledati s Kristusovim pogledom; tak človek v upanju vsega pričakuje od mogočne in usmiljene Trojice po zasluženju Jezusa Kristusa... Naše življenje z Bogom, našim Očetom, in z ljudmi, našimi brati, se

razširi v prijateljstvo z vsemi v Kristusu« (139). Podobno je glede na zakoreninjenost v Kristusu tudi z ostalimi krepostmi in darovi Svetega Duha: vse naše duhovno življenje se razvija v nas po besedi sv. Pavla »v Jezusu Kristusu«. Trinitaričnost krščanskega življenja je hkrati kristocentričnost — in obratno. Krščanska razumnost je npr. vsa prešinjena z duhom križa. Dar pobožnosti pa napravlja, da šepetamo: Abba, Oče! skupaj z Duhom Sina; ta dar nas zedinja s Kristusom, Duhovnikom in Hostijo, edinim srednikom med ljudmi in Bogom. Dar moči nas upodablja po pogumu Križanega. Dar strahu božjega varuje in zadržuje naše duše daleč stran od zla, ohranja jih neomadeževane, neskajlene: device za Kristusa, device za presv. Trojico. Zakoreninjenost v skrivnosti presv. Trojice in uprtost našega duhovnega pogleda na skrivnost troedinega božjega življenja ostane neločljivo od povezanosti s Kristusovo skrivnostjo »najvišje pravilo pobožanstvujoče dejavnosti darov. Prešinjten s Svetim Duhom v vsakem od svojih dejanj bi moral kristjan preživeti na zemlji na način učlovečenega Boga« (140).

Zanimiv poudarek daje Philippon daru strahu božjega (na katerega danes najbrž še posebno radi pozabljamo). Ta dar, tako pravi avtor, »zavzema v duhovnem življenju in pri teženju po krščanski popolnosti prvenstveno (primordiale) mesto, ne sicer v hierarhiji vrednot, pač pa v pogledu na dispozicijo: postavlja nas v zavest naše krhkosti, kolikor smo grešniki, in v občutek naše ničnosti, kar je temeljni pogoj za sleherno svetost« (144 sl.).

V različnih ljudeh v različnih položajih se z večjo močjo in izrazitostjo uveljavljajo tukaj ti, tam spet drugi darovi, na vedno nov, vselej enkraten način. Dar moči žari na poseben način pri mučencih; dar svéta pri ljudeh akcije; intelektualni darovi umnosti, vednosti in modrosti pri velikih učiteljih, v skladu s poslanstvom vsakogar. A ta »raznoličnost karizem ni anarhija. Vsa božja dela nosijo na sebi pečat harmonije in enote. V vsakomer izmed nas rastejo kreposti in darovi hkrati in se razvijajo harmonično kakor vsi deli našega telesa, kakor vsi prsti na roki. Brez dvoma celo pri svetnikih obstoje vnaprejšnje dispozicije za to ali drugo krepost...« (145).

Posebno potrebujemo darov Svetega Duha v težjih trenutkih življenja, ki se jim noben cdrasel človek ne more izogniti. Ob takih priložnostih se je še posebej treba ozirati k Pomočniku (kakor bi mogli reči Svetemu Duhu, namesto da mu rečemo »Tolažnik«), podobno kakor se »univerzitetni študent pri pripravi na doktorsko tezo ob težkih točkah glede analize in sinteze rad zateče k učitelju«, da bo usmerjal metodo in vodil ven iz slepe ulice; podobno kakor mlad zdravnik v nejasnih primerih potrebuje mojstrove pomoči (121).

»Vse svetnike je oblikoval božji Duh. Ta Duh vtisne v vsakega izmed njih poseben odsev Kristusove svetosti. To je tista 'različnost milosti' in karizem, izhajajočih iz mnogovrstne dejavnosti prav 'istega Duha' ljubezni (1 Kor 12, 11). Vesoljstvo duš in duhov nudi našim duhovnim očem bolj čudovito bogastvo različnih tipov duš kakor pa snovno vesoljstvo. Vsaka človeška duša pa spet sestavlja neke vrste avtonomni kosmos. Notranja harmonija njenih sposobnosti in njenih dejanj jo napravlja različno od vseh drugih. Igra kreposti in darov Svetega Duha vtisne v vsakogar izmed nas kakor osebne poteze naše fiziognomije« (354). Od tu poteka prilagoditev božjega Duha vsakemu individualnemu primeru. Obstoji npr. oglarjeva vera, vera intelektualcev, vera učenjakov in vera ljudi dejanja, vera mučencev. Važno je predvsem to, da poudarimo silno raznoličnost osebnih nagibanj Svetega Duha v njegovem razsvetljujočem poslanstvu. Kolikor duš, toliko različnih oblik delovanja darov. »Sv. Bernardki je npr. zadostovalo moliti rožni venec, da je svojo dušo spravila v tesen stik z Bogom, medtem ko je sv. Hieronim uporabljal svoje oči, da je iskal resničnega smisla sv. pisma. Sv. Dominik se je približeval evangeliju z neskončno spoštljivostjo; poljubil je božansko knjigo z ljubeznijo in se z njo razgovarjal kakor z živo osebo. Videli so ob takih priložnostih njegov obraz zdaj zalit s solzami, zdaj spet spremenjen od veselja ob razsvetljenju z Besedo. Svetniki in svetnice benediktinske družine odkrivajo Boga prek liturgije z neverjetno lahkoto, ki je milost njihovega poklica« (355). Zato bi bilo napak, če bi hoteli dosežati ne le medsebojno harmonijo marveč naravnost togo uniformiranost v občestvu Kristusovih učencev. »V Kristusovi Cerkvi ohranja vsak učitelj, vsak svetnik svojo

lastno fiziognomijo in svoje posebno poslanstvo v službi celotnega skrivnostnega telesa. Nikakor ne postavljajo v senco drug drugega, marveč se medsebojno osvetljujejo, ko vsak na svoj način izraža enega od mnogoterih vidikov neskončne polnosti Kristusove milosti« (14). To je vidno npr. pri daru pobožnosti, ki daje najprej polet in globino molitvi, tej »živi sintezi duše« (363), potem pa tako rekoč posebno barvo sploh vsemu življenju. »V uri premissjevalne molitve se vsa bogastva osebnosti harmonizirajo v božji navzočnosti. Vsakdanje izkustvo to potrjuje: vsakdo moli na svoj način. Sveti Duh se prilagodi vsem temperamentom, vsem kulturam, vsem civilizacijam, vsem oblikam življenja. — Sv. pismo je v odličnem pomenu knjiga molitve človeštva. In kakšna neprimerljiva galerija duš, ki molijo! A kako različnih!« (363).

Proti koncu knjige avtor spet poudarja važnost daru strahu božjega, ki vsakogar »postavi v najbolj temeljno razpoloženje za svetost: v prepričanje glede našega nič pred Bogom... Angeli sami trepečejo pred Bogom; otroški strah pred Bogom najdemo v vseh svetih dušah. Confessiones sv. Avguština so preprežene z vzkliki skesanosti in svetega strahu pred Bogom (kakor psalm 50)... Sv. Benedikt našteje 12 stopenj ponižnosti, ki je v najvišji stopnji popolna ljubezen, a ki se ponižno drži pred Bogom, kakor cestinar. Dar strahu božjega je temelj meniške duhovnosti kakor tudi duhovnosti evangelija: Če se ne spokorite, boste vi enako pokončani (Lk 13, 3)« (372).

Za nas Zahodnjake, posebno še v našem času, ko že zaradi zunanjih razmer tudi na verskem področju večkrat radi zaidemo v mišljenje, kakor da bomo »uspehe« dosegali kar zgolj s svojo svetno spretnostjo in iznajdljivostjo — seveda je vse to tudi zelo potrebno, kajti »božje dobrote se ne dajejo spečim, temveč čuječim« (Sv. Ambrož) — je zelo zdravilno, da nam kdo spet in spet pokliče v spomin »pozabljene resnice« o važnosti darov Svetega Duha. Kako važna je bila na 2. vatikanskem cerkvenem zboru v zvezi z naukom o Cerkvi tudi tema o Svetem Duhu, brez katerega bi bila Cerkve (z liturgijo vred) le mrtvo telo, zapisano bedni smrti, pa naj bi bila »hierarhija« in vsa druga organiziranost še tako sijajna! Kako nadvse važno je, da se pri vsej prizadevnosti odpremo predvsem za delovanje Svetega Duha, če naj izpolnimo silni klic koncila in božje previdnosti, klic po prenovitvi Cerkve! — In pri tem ne smemo misliti, da so darovi Svetega Duha le privilegij nekaterih članov Cerkve, morda le nekaterih izmed tistih, ki spadajo k t. i. hierarhiji ali pa so po samostanih. Philippon poudarja že v uvodu svoje knjige: »Uporaba darov Svetega Duha ni rezervirana eliti mističnih duš, marveč je določena za zagotovitev zveličanja vseh kristjanov. Sedmeri darovi so podeljeni vsem ljudem, ko se prerodijo v Kristusu po krstu. „Ako se kdo ne prerodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo“ (Jan 3, 5). Sveti Duh, ki v duše uvede milost božjega otroštva, ne prepusti duš samim sebi. Sprejme jih pod svoj vpliv, razprostre nad njimi varstvo vse presv. Trojice. Vsaka duša je vesoljstvo. Bog čuje nad vsako od njih bolj kakor nad neskončnimi prostorji snovnega vesoljstva. Njegov Duh je pri njih ob vsakem njihovem dejanju s svojo redno pomočjo; in vsakokrat, ko to zahteva njihovo zveličanje ali njihova visoka popolnost, poseže vmes osebno na poseben način, da jih razsvetljuje, jih vodi in usmerja k Bogu. Tako Sveti Duh neprestano deluje v vsakem od udov skrivnostnega telesa, da bi jih pripeljal do njihove osebne svetosti in do zgraditve celotnega Kristusa (Ef 4, 13). Ritem in pogostnost njegovih božjih navdihov zavisi od njegove mcdrosti in previdnosti. Duh je gospodar svojih darov. A čim bolj se izkažejo sprejemljive za njegovo delovanje, tem bolj jih približa Bogu, tem bolj uresničuje v njih čudeže milosti in slave. Najvišja dejanja treh božjih oseb v dušah so sad darov Svetega Duha. — Traktat o darovih Svetega Duha je ključ za mistično teologijo. Največji učitelji duhovnega življenja so vedno zelo naglašali to prvenstveno vlogo Duha ljubezni v našem duhovnem življenju« (12).

Ob branju te bogate knjige so mi pogosto vstali dvomi nad pravilnostjo tiste prakse, ki se je ponekod začela uveljavljati: dolgotrajno odlašanje s podelitvijo zakramenta sv. birne. Gotovo, tudi krst ni docela brez podelitve Svetega Duha (a tudi tisto, kar nam je podeljeno s krstom, moramo sami in ob pomoči drugih v življenju šele polagoma razviti). In nedvomno more v določenih pri-

merih in razmerah biti iz pastoralnih razlogov utemeljena predstavitev birme na nekoliko poznejši čas, kakor pa je bilo to npr. pri nas pred nedavnim običajno. Toda ali bo s tem res toliko doseženega, kakor si nekateri obetajo? Ali se ne utegne zgoditi nekaj podobnega kakor z razsvetljskim in janzenističnim odlašanjem prvega sv. obhajila?

Morda bo kdo tukaj ugovarjal: Saj tudi zgodnje obhajilo ni prineslo sadov, kakršnih so si nekateri obetali. Na ugovor bi mogli reči: Toda ali se dovolj zavedamo, v kako globokem stanju ranjenosti z grehom (in nikakor ni tu kriv le greh prvih staršev, kakor slišimo včasih daleč pretirano trditi, marveč tudi in še bolj nadaljnji osebni grehi poznejših rodov in nas samih, tudi grehi opuščanja) se nahajamo in kako zelo si moramo prizadevati, da se čim bolj oklepamo Kristusa in njegovega Duha, če naj dosežemo tisto, kar je »Bog pripravil njim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9) — cilj, do katerega niti najvišja bitja, ki bi mogla biti ustvarjena, ne bi imela pravice? In dalje tudi ne vemo, kaj bi šele bilo s človeštvom, če bi ne bilo zgodnjega sv. obhajila, h kateremu je povabil sv. Pij X.

Drugi bodo spet rekli: Toda treba je vendar bolj upoštevati »opus operantis«! — Res je. Ali pa ni lahko ravno v pretiranih pričakovanjih, kaj vse bo prinesla pozna birma, velik kos pretiravanja v prid »ex opere operato«, kakor da bo pozna birma skoraj magično delovala (seveda v zvezi z enkratnim »visokim razpoloženjem«, ustvarjenim z veliko slovesnostjo) enkrat za vselej, kakor da bo mogla nadomestiti neprestani trud v zvezi z našim »vsakdanjim nadnaravnim kruhom«, sv. evharistijo, ki naj kot korenina in višek ter središče vsega delovanja Cerkve spremlja vsa naša prizadevanja, tako dušnopastirska kot osebna, za »svetost, brez katere nihče ne bo videl Gospoda« (Hebr. 12, 14)?

Do tu v opombi le vprašanje glede časa za podeljevanje birme. Nobenega vprašanja pa ni treba postavljati in nobenih dvomov ne izražati, če gre za priporočitev Philipponove knjige tudi in še posebno katehetom, ki hočejo izboljšati svojo katehezo o dostikrat preveč zanemarjenem zakramentu sv. birme. Pa tudi vsem drugim. Saj bi nihče od nas ne smel iti mimo misli, ki jih je 20. oktobra 1963 na koncilu izrekel kardinal Suenens: »Karizme Svetega Duha niso obrobni vidik življenja v Cerkvi, marveč so nekaj bistvenega za Cerkev vseh časov. Ves čas od binkošti je čas Svetega Duha...! Cerkev je Kristusovo telo in Sveti Duh je vedno navzoč v njem z vsemi svojimi darovi. Cerkev je bistveno 'pnevmatična', to se pravi oživljena po Svetem Duhu...« Sicer pa pogledjmo v koncilsko dogmatično konstitucijo o Cerkvi, pa bomo videli, kakšna je vloga Svetega Duha v Cerkvi.

Anton Strle

Franc Gornik, **Bled v fevdalni dobi**. Bled 1967, strani 241.

Za Škofjo Loko spada Bled med tiste podeželske kraje, ki imajo najboljše ohranjeno zgodovinsko dokumentacijo. Shranjena je zlasti v cerkvenih arhivih tako na Bledu, v Ljubljani in Münchenu, največ pa v Brixenu. Iz nje so doslej črpali že raziskovalci reformacijskega gibanja in deloma tudi krajevni zgodovinarji kakor arhivar Franc Pokorn, dr. Fr. Kimovec in dr. Rudolf Andrejka. Ko je leta 1939 dr. Josip Zontar objavil svojo zgledno obdelano Zgodovino mesta Kranja, so Blejci predlagali, naj jim isti avtor na tak način obdela tudi njihovo bogato dokumentacijo, kar bi bilo res zaželeno in koristno delo. Načrt je preprečila zadnja vojna in tudi povojne razmere sprva niso bile naklonjene njegovemu uresničenju. Med tem se je pokazala možnost drugačne rešitve. Dela se je lotil z druge strani blejski župnik Franc Gornik. Nemci so med vojno odpeljali župnijski arhiv v Kranj, od koder je po vojni našel pot v Ljubljano. Gornik ga je spravil nazaj na Bled, ga začel strokovno urejati in si izpisovati podatke za farno zgodovino. Hotel je dognati razločno in sklenjeno podobo o zgodovini fare in blejskega širšega okoliša. V arhivu so bile vrzeli, ki jih je pridno zapolnjeval z izpiski iz ljubljanskega arhivskega fonda, še mnogo več podatkov pa je našel v Brixenu, nekaj pomembnih dopolnil pa v Münchenu. Pregledal je že objavljene spise o Bledu in se posvetoval še s strokovnimi poznavalci problemov, ki so se mu odpirali. Zgodovinar M. Kos mu je dal na voljo svojo študijo o blejskih urbarjih in mu preskrbel njihove prepise. Tako je Gornik dognal ne le bistvene poteze domače farne zgodovine, ampak je dobil vpogled tudi v socialno strukturo in družbeni razvoj v blejskem okolišu. Izdelana farna zgodovina je še v rokopisu, podoba o socialnem razvoju prebivalstva pa je našla založnika: Zavod za napredek turizma, Bled, in lani izšla v tisku.

Knjiga, ki jo tu oznanjamo, ima naslov Bled v fevdalni dobi, ker je Gornik v njej zbral v kratkih obrisih rezultate svojih arhivskih raziskovanj predvsem za dobo od 1004 do 1858, ko je bil zemljiški gospod na Bledu in nje-govi okolici tja v Bohinj briksenški škof. Gorniku je ta upravičeno predstavnik fevdalnega reda, ker se tu ni uveljavil kot nosilec cerkvene oblasti. Cerkevno sta Bled in Bohinj spadala do 1461 pod oglejskega patriarha, nato pa sta bila dodeljena ljubljanski škofiji. Svojega spisa Gornik ni postavil v širši okvir s primerjavami, kako se blejske razmere odražajo v odnosu do sosednih fevdalnih gosposčin (to bi knjigi dalo večjo vrednost), ampak podaja snov neposredno, zato pa vedno oprto na vire. Ta okolnost napravlja knjigo zanimivo in povečuje njeno strokovno pričevalnost. Gornik seveda ni poklicni družboslovec in ne šolan poznavalec fevdalnega reda, kar se mu pri izražanju tu ali tam pozna, vendar bo knjigo mogel tudi strokovnjak s pridom uporabljati.

Gornik je svoje delo razdelil na tri dele. V prvem nudi pod neopredeljenim naslovom »Bled« demografski opis selišč na blejskem ozemlju, nato pa družbene razmere kmečkega življa v fevdalni dobi. Naslov za drugi del je avtor izbral po ljudskem izražanju — »Graščina«. S tem misli na zemljiškega gospoda in opisuje upravo blejske briksenske posesti in omenja še druge manjše fevdalce na tem prostoru: posest proštije in cerkve na otoku pa tudi »graščine« Kamen, Katzenstein, Grimšice in Boben. V najkrajšem tretjem delu pridejo na vrsto: »ot ustanove« blejska šola in župnija s svojimi cerkvami, na vrh pa še ubožni sklad kot socialna naprava. Za »dodatek« dobimo očrt, kako se je odražalo fužinarstvo v življenju prebivalstva in kako je posegalo v ustroj fevdalne uprave. V besedilu, ki se konča na strani 195, dodaja Gornik dobro odbrano »slikovno gradivo«, kjer fotografski posnetki dopolnjujejo nazorno predstavo, ki naj jo dobimo iz pismene obravnave. Med samo besedilo je Melita Vovk-Stih

razvrstila precej risb, nekatere kar odlične, druge manj ustrezne, razen dobro umljivih je nekaj takih, kjer bi bil koristen, če ne potreben napis, ki bi nakazal smisel.

Način pisanja pri Gorniku je izrazito poljuden. Prav zato bi včasih pričakovali, da bo kak izraz, umljiv za strokovnjaka, ne pa za vsakega bralca, tudi razložil ali podomčil (cenzualna in kaufertna kmetija, laudemij = primščina). Ko že omenja (str. 39), da se pojavi desetina šele v urbarju leta 1431, bi kazalo dati o tej davščini, ki je bila v veljavi, odkar se je ustalila cerkvena uprava, in je prešla nato med predmete fevdalne menjave, bolj ustrezno pojasnilo. Ni mogoče pristati na Gornikovo modrovanje o nagibih za poklone, darila in zamenjave škofom (str. 30), še manj na njegovo mnenje o svobodi cerkvenih podložnikov (istotam): Mnoge darovnice so podobne osmrtnicam te svobode. Prej velja nasprotno: Ako je kdo nesvobodnega hlapca daroval Cerkvi, mu je s tem pomagal k osebni svobodi; cerkveni podložniki so namreč dosegli eo ipso rešitev iz suženjskega (hlapčevskega) stanu. Prav ta proces je pomagal, da je hlapčevstvo prenehalo in da se je slovenskemu kmetu v 12.—15. stoletju »godilo še najbolje«, kar navaja tudi sam Gornik (36). Zmotna je tudi Gornikova trditev, da je takrat, ko se je začelo briksensko gospostvo na Bledu (1004), »ljudstvo živelo v popolnem brezpravju« (98 in 103). Novi gospodar je bil nosilec zavestno postavljenega družbenega reda, državnega in cerkvenega, mimo tega pa so se ozirali še na pravne običaje, ki so jih našli pri Slovencih. Saj je to čas cesarja Henrika II. Svetega in zmage klinijskega gibanja, ki se je opiralo tudi na ljudstvo (pataria!). Ali ni morda treba prav tu iskati korenin za razvoj močnih srenj, ki so se tako izrazito razmahnile prav na Bledu in v Bohinju? Ne drži, kar trdi Gornik (51—52), da se je pravilo cuius regio — illius religio uveljavilo ob nastopu reformacije, v drugi polovici 16. stoletja pa ne več veljalo. Ostati je treba pri splošni ugotovitvi, da je to pravilo uzakonil šele augsburški verski mir 1555 in ga je pri nas izkoristila reformacijska komisija 1598—1602 in še 1628.

Še to in ono v knjigi kaže na to, da ji je kljub tehtni in smiselno podani vsebini vsaj nekoliko botrovala tudi naglica. S premislekom ne bi mogel zapisati, da so vasi kakor Koroška Bela ali Zirovnica »na levem bregu Save Bohinjke« (26). Z majhnim trudom bi mogel poiskati lego Slovenskega rovta in ga ne imenovati »sicer neznano naselje« (25 in pozneje). Vse uporabljene kratice niso navedene, pri navedbah večkrat niso povedane strani; tako je ob navedbah: Kos, Zgodovina Slovencev; Grafenauer, Zgodovina alj Mal, Zbornik ip. težko ugotoviti, od kod je vzel dotično misel, ker ni dodal strani. Take šibkosti napravljajo vtis manjše resnosti, kakor jo v resnici kaže avtorjeva dejanska prizadevnost, da bi nam pripravil poučno in koristno branje.

M. M.

Studi e Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paulo nel XIX centenario del loro martirio. Izdala papeška teološka fakulteta v Lateranu. Rim 1968, str. 427.

Pričujoči zbornik razprav velja za 34. letnik revije »Lateranum«, nova vrsta. Razdeljena je na dva neenaka dela. V krajšem prvem delu obravnavajo trije članki zelo sodobne teološke probleme, naslovu pa bolj ustreza daljši drugi del, ki prinaša dognanja iz raziskovanja virov ter zgodovine teologije in Cerkve. Obravnave v tem obsežnejšem delu so združene v štiri skupine: biblične vede, patristika, srednji vek in zgodovinska raziskovanja. Zbornik je sicer posvečen 1900-letnici smrti apostolov Petra in Pavla, vendar pa v zvezi s tem jubilejem ne prinaša ničesar.

Na uvodnem mestu stoji obravnava o Mariji — materi Cerkve (7—19), ki jo je prispeval dominikanec Michael L. des Lauriers, profesor late-ranske univerze. Ugotavlja vsebino tega Marijinega naslova in praznika, raz-glašenega 21. nov. 1964, in določa dokaze, da je papež Pavel VI. ob razglasitvi nastopal kot redni vrhovni učitelj, organsko povezan s koncilom, ki je samo tedaj redni tolmač razodete resnice, kadar je v zvezi s svojo glavo, papežem.

Papeževa deklaracija je torej redni izraz vrhovnega cerkvenega učiteljstva. Dalje avtor razčlenja vsebino Marijinega materinstva, kakor so ga deležni posamezni udje Cerkev in posebej določa delež teh udov pri daritvi nove zaveze po tem materinstvu. Jezuit Franc Spedalieri iz Messine je obdelal še bolj aktualno snov pod naslovom Vergine e Madre (21—53). Cerkvni nauk o Marijinem vednem devištvu podpira z bogatim izborom patrističnih tekstov v zvezi z učenjem 2. vatikanskega koncila (C 57 idr.), brani ga pa zoper nova razlaganja pri Mittererju, Galotu in deloma pri K. Rahnerju. Opredeležil se je vsaj posredno tudi nasproti izražanju v holandskem katekizmu. Carmelo Nigro, spet z lateranske univerze, raziskuje navodila nedavnega koncila za osvežitev teološke metode (Indicazioni del Concilio vaticano II per un rinnovamento del metodo teologico, 55—73). Ugotavlja, da nas koncil obvezuje, naj izhajamo iz opazovanja sodobnega sveta in njegovega umovanja, ga presojamo pristržno človeško in krščansko, sicer ga ne moremo naravnati na pot vere. Članek je teoretično gotovo neoporečen, praktično pa ne bo nudil nič novega tistemu, ki je prebral in preučil Truhlarjevo knjigo Pokoncilski katoliški etos (Mohorjeva družba v Celju 1967).

Drugi del zbornika začenja dekan lateranske teološke fakultete Ugo Lattanzi z načelno kratko razpravo Le leggi della storia nella visione biblica (79—93). Sestavek se gladko bere, ne navaja pa praktičnih aplikacij, kako Previdnost posega v usodo človeškega rodu in v tok zgodovine, kakor bi bilo zanimivo in zaželeno. V patrističnem oddelku raziskuje lateranski profesor Michael Mees OFM ob primerjavi na novo odkritega papira 75 (imenovanega tudi Bodmer XIV) s citati iz sv. Luka pri Klemenu Aleksandrijskem, koliko smo napredovali v poznavanju najstarejšega besedila svetega pisma (97—119). Ta članek je napisan v nemščini.

Še več novega nudi naslednji, najboljšežnji in po novi vsebini najbogatiji članek prof. Konstantina Vona (Lateran) Le due orazioni di Antipatro di Bostra (121—233). Prinaša presenetljivo ugotovitev, da sta dva ohranjena govora sicer malo znanega škofa Antipatra v nekdanjem velikem arabskem mestu Bostra kljub preprostem izražanju izredno globoka in sta zato močno vplivala na poznejše bizantinske pisatelje. Antipater je postal škof po kalcedonskem koncilu, najbrž pred l. 458, in cesar Leon sam ga je pozval, naj brani koncilске sklepe zoper tedanje zmote. Antipater je bil vreden zaupanja, nalogo je izvrstno opravil in zaslužil, da je tudi Catena aurea uporabila enega njegovih govorov. Treba ga je šteti med važne mariologe.

Spričo priprav, da se v našem času teologija skuša znova bolje znajti v svetu in aktuirati, je vredna branja ocena srednjeveške meniške in sholastične teologije, ki jo je z dobrim vpogledom v srčiko tega problema napisal Ermegildo Bertola, profesor katoliške milanske univerze (Teologia monastica e teologia scolastica, 237—71). Korenito razlikovanje obeh bogoslovnih gledanj je prodrlo v zgodovino pisje še okoli 1950 in najboljše analizo obeh je izdelal Jean Leclercq, najrazločneje v knjigi L'amour des lettres et le desir de Dieu (Pariz, Cerf 1957, nemški prevod: Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963, kjer je zbrana literatura o tem vprašanju). Tudi Bertola je o tem že mnogo napisal in se je tu pokazal kot dober tolmač in samostojen presojevalec. Opozarja zlasti na duhovno povezavo meniške in Sokratove miselnosti.

Naslednji trije članki se nadrobno ukvarjajo s filozofskimi problemi, zadnja dva pa spadata v okvir krajevne zgodovine in zunaj Italije nista aktualna. Prvi del zbornika tja do zadnje četrtine je vreden vse naše pozornosti in preučevanja.

Maks Miklavčič

Bibliotheca sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. X. knj. Rim 1968. PABAI — RAFOLS. St. XXXII + 1374.

Lateranska svetniška enciklopedija, ki je nenavadno ekspeditivna v izhajanju, naznanja v X. knjigi, da je njen novi častni predsednik kardinal Jean Villot, prefekt kongregacije za kler. Iz predsedniškega sosveta je odpadel mons.

Dante Balboni, asistent Vatikanske knjižnice, revizijski odbor pa se je povečal od tri na pet članov; to zadnje je znamenje, da bodo v bodoče natančneje presredali dosepele prispevke, kar povečuje naše zaupanje v to edicijo. Med sodelavci to pot ni nobenega Slovenca ali Hrvata, uredništvo pa je zanj naprosilo posebnega poročevalca za svetnike in svetniške kandidate z jugoslovanskih tal. Ze X. knjiga imenuje med eksperti znanega strokovnjaka Ivana Dujčeva, ki vodi izdaje grških in latinskih virov za srednjeveško zgodovino Bolgarije pri Akademiji znanosti v Sofiji. Vse to so značilna in razveseljiva dejstva.

Na splošno velja, da so prispevki za to knjigo sorazmerno kratki, saj najdaljša dva, to je za apostola Pavla (164—228) in Petra (588—650) obsegata le 64 odtosno 62 stolpcev. Napisal ju je dokaj suhoparno Dante Balboni. Članek o sv. Petru ima posebna odstavka o folklori in »Petrovem patrimoniju«; prvi nikakor ni dovolj izčrpen, drugi pa se zgodovinskega pomena patrimonija niti ni dotaknil. Zgolj deskriptivna metoda se v tem primeru ni obnesla. Kakor prej se tudi zdaj članki omejujejo v bistvu na analizo virov in so zgovornejši le pri ikonografiji. Pri članku o četvero kronanih mučencih (Quattro Coronati, 1276 do 1304) dobimo vtis, da analiza virov priporoča drugačno rešitev težavnih problemov kakor ikonografski del članka. Ag. Amore, ki je vire za to zamotano snov razložil tako, da šteje te mučence za rimske vojake, odklanja vsako realno zvezo le-teh s Panonijo (Fruške gore niti ne imenuje!) in kamnoseško obrtjo ali kiparstvom. Nasprotno pa se obsežna ikonografija (18 stolpcev) opira na fruškogorsko verzijo legende (Pasije) in te mučence kaže predvsem kot kiparje in kamnoseke; ta del članka je večje izdelal Pietro Cannata. Isti Ag. Amore je četvero kronanih mučencev nazorneje, čeprav mnogo krajše opisal za LThK (X², 781—82). Njegovo stališče, ki se ravna po mnenjih Dufourca in Kirscha, deloma tudi Franchi de' Cavalleria, zavrača pa Delehaya, nas preseneča in nikakor ne prepriča. Morda bi Ag. Amore, ki želi biti trezen in objektivni, našel drugačno rešitev, če bi poznal Svetozarja Ritiga bistroumno obravnavanje teh vprašanj (gl. Martyrologij srijemsko-panonske metropolije v Bogosl. smotri II—III, Zagreb 1911—12) in če bi upošteval J. Zeillera in njegov Izvir krščanstva v pedonavskih provincah (Paris 1918). Zeiller in Ritig sta delala sporazumno s Franom Buličem in sta imela četvero kronanih mučencev za delavce v fruškogorskih kamnolomih, ki so tudi sicer zgodovinsko dobro znani (gl. F. Šišić, Povijest Hrvata u doba na. vl., 151—52). Mnogo sprejemljivejša za nas ostaja sodba H. A. B. Schmidta (Introductio in lit. occid., Rim 1960, 654—55), ki pozna iste vire kakor BSS in soglaša z Ritigom, čeprav ga ne navaja. Med izredno dobro podprtimi članki, ki jih je v tej knjigi spet obilo, je vredno opozoriti na hagiografski oris sv. Pulherije (1245—55); Dan. Stiernon ga je napisal povsem v ekumenskem duhu in prinesel mnogo novega. Svežost novih pogledov in realistično podobo je dal opatu Pahomiju Armand Veilleux (60—64), njegovemu učitelju anahoretu Palamonu pa J. M. Sauget (46—48).

Dosledno si avtorji prizadevajo, da bi dognali, kateri viri in v kakšni meri morejo biti podlaga za zanesljivo sodbo o posameznih svetnikih. Za nekaj solinskih mučencev iz l. 304, katerih ostanki so ohranjeni v Lateranu (142—44), se je izkazalo, da ne vemo o njih nič drugega kakor imena (Pavlinijan, Telij, Antiohijan, Gajan). Pri eremitu Peregrinu (452—59) nasprotno je na voljo mnogo drobnih podatkov, življenje tega meniha v Apeninih iz 12. stoletja pa ostaja kljub temu malo in medlo znano. Zelo razločno je po arheoloških in hagiografskih raziskavah pokazal Ag. Amore, kdo je bila sv. Petronila (514—21), ki so jo nekda j imeli za hčer apostola Petra; o tej poročajo samo apokrifni spisi, ne da bi navajali njeno ime; ko pa so našli grob neke mučenke Petronile in niso imeli o njej podatkov, so jo razglasili za Petrovo hčer. Enako nam je dobrodošlo poročilo, kaj je dognanega o prvih rimskih mučencih pod Neronom (1224—27), ki jim razen apostolov Petra in Pavla ne vemo ne za imena ne za število, obnovilo pa se je v zadnjih letih njihovo češčenje, oprto na zanesljiva zgodovinska izročila. Nasprotno je načelno važno, kar izvemo (str. 1085—88) o 64 praških mučencih iz reda servitov; ti so umrli leta 1420 ob upepelitvi njihovega samostana, ker se niso hoteli odpovedati svoji veri. Vmes so bili štirje serviti iz Siene, ki jih je red poslal v Prago, da bi tam srobotom pomagali pri odstranjevanju husitskih zmot. Zato se je servitski red, na podlagi poročil iz 15. sto-

letja trudil, da doseže njihovo beatifikacijo. Prepise izvirnih poročil je odkril servit Alasia da Sommaripa, ki je prej deloval med Slovenci v Devinu in za sobrate napisal znani italijansko-slovenski slovar in nato odšel v Rim in tam umrl 1625. Pred smrtjo je v Rimu izročil najdene dokumente generalnemu kapitlju svojega reda in s tem sprožil obravnavo o zanesljivosti teh poročil. Na splošno je veljalo mnenje, da so poročila v bistvu pravilna, posameznosti pa sporne. Kanonični proces 1895—1918 je ugodno potekel in obredna kongregacija je (1918) izdala dekret, ki priznava praškim mučencem naslov blaženi. Praški nadškof Pavel Huyn pa je odločno ugovarjal, da bi dekret objavili. Zahtevo so v Rimu sprejeli in zadevo pustili nerešeno (sub iudice) in obravnave niso več obnovili, zlasti še zato, ker je dognanja kongregacije o poročilih nato pobijal še Franc Stejskal, profesor cerkvene zgodovine na praški univerzi.

Za pobudo, da bi se še bolj zavzeli za oltarno čast naših res zaslužnih škofov Baraga in Slomška, naj omenim, da je že 1962 dosegel priznanje svetništva Peter Julijan Eymard (840—43), ki je umrl l. 1868, med božjimi služabniki pa BSS obravnava že Rafaela Jožefa Kalinovskega (1369—70), ki se je 1863 udeležil poljskega upora in nato ostal do 1873 sibirski kaznjeneec, pozneje pa karmeličan in je umrl 1907; še mlajši »božji služabnik« je Mihael Avguštin Pro, ki je živel od 1891 do 1927 in so pri nas ob njegovi ustrelitvi v Mehiki mnogo pisali (st. 1128—30).

Katere svetniške osebe z naših tal omenja X. knjiga BSS? Naslov »častitljivi« že pritiče bosenskem frančiškanku Simonu Filipoviću (1732—1802), ki pa je zadnjih 16 let preživel v Italiji (535—36). Za svojega lahko sprejmemo karmelita sv. Petra da Thomasa (1305—66), čeprav je bil doma na južnem Francoskem (Dordogne). Od 1345 je bil redovni »apostolski pridigar«, najprej posredovalec za mir med Benetkami in Genovo, nato (od 1354), ko je bil že škof, pa skupaj z Jernejem iz Trogira ekumenski delavec na dvorih carja Dušana in Uroša, Ludvika Anjou, Karla IV. in Janeza V. Paleologa. Uspešno je posredoval za spravo med kristjani različnih veroizpovedi in umrl v Famagosti (Ciper) do kraja telesno izčrpan, pa cd vseh strani priznan kot zelo sposoben delavec za cerkveno edinost. Od l. 1359 je imel naslov papeškega legata za krščanski Vzhod; ko bi ga imel danes, bi se seveda še bolje znašel. Marsikdo bo verjetno presenečen, da bo v zboru katoliških svetnikov našel v BSS (X, 673—75) bolgarskega kralja Petra (927—39), ki ga je predstavil Ivan Dujčev; z religiozne plati dobiva čisto drugačno podobo, kakor nam je sicer znana iz zgodovine. Poleg že omenjenih štirih kronanih mučencev, kjer nj besedice o njihovi domovini pod Fruško goro, je treba iz antike navesti še sv. Poliona (1001—03) iz mesta Cibale; želeli bi, da bi avtor (Iv. Daniele) povedal, da se ta kraj danes imenuje Vinkovci. Podobno bi bilo prav, da bi pri sv. Kvirinu (1333) kraj Siscia imenoval po hrvaško Sisak, ne pa po madžarsko Siszeck.

Če imamo pri tako bogati in pomembni snovi, kakor jo prinaša deseti zvezek BSS, tako malo kritičnih pripomb, je to samo nov dokaz, da je ta enciklopedija res na taki višini, kakor smo jo pričakovali pri Institutu, ki se imenuje po Janezu XXIII.

Maks Miklavčič

Z A P I S K I

DRUGA IZDAJA KONCILSKIH ODLOKOV

Bogoslovni vestnik je že opozoril na drugo izdajo prvega koncilskega dokumenta Konstitucije o svetem bogoslužju (gl. BV 1967, 138).

Letos je Nadškofijski ordinariat v Ljubljani poskrbel za drugo izdajo zvezka, v katerem so v slovenskem prevodu natisnjeni štirje koncilski odloki, ki zadevajo škofo, duhovnike, redovnike in bogoslovce: **Koncilski odloki:** O pastirski službi škofov v Cerkvi, O službi in življenju duhovnikov, O sodobni obnovi redovniškega življenja, O duhovniški vzgoji. Ljubljana 1968, str. 111.

Največ slogovnih popravkov je bilo vnešenih v besedilo odloka o službi in življenju duhovnikov, nekaj tudi v odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. Navajanje dokumentov v opombah je bilo usklajeno z navajanjem v drugih zvezkih s slovenskimi prevodi koncilskih tekstov, stvarno kazalo pa je bilo dopolnjeno z nekaterimi gesli.

Škoda, da uvodi niso bili dopolnjeni s tem, da bi bili navedeni dokumenti, ki jih je cerkvena oblast izdala po koncilu zaradi izvajanja posameznih, v tem zvezku objavljenih koncilskih dokumentov.

NAVAJANJE KONCILSKIH DOKUMENTOV

V začetku letošnjega leta so se predstavniki verskega tiska in teološke fakultete sporazumeli za enotno navajanje koncilskih dokumentov, konstitucij, odlokov in izjav. Ker se v tej številki tudi Bogoslovni vestnik pridružuje enotnemu načinu navajanja, prosi uredništvo vse sodelavce, naj bi se tega načina držali vsi že pri pisanju svojih razprav, pa tudi pri drugem delu.

Odločili smo se za najkrajši način navajanja s kraticami, povzetimi po slovenskem naslovu, kakor ga imajo dokumenti v uradni slovenski izdaji.

Po vrstnem redu, kakor je koncil odloke sprejemal, so te kratice:

- B — Konstitucija o svetem bogoslužju;
- O — Odlok o družbenih občilih;
- C — Dogmatična konstitucija o Cerkvi;
- VC — Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah;
- E — Odlok o ekumenizmu;
- Š — Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi;
- R — Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja;
- DV — Odlok o duhovniški vzgoji;
- KV — Izjava o krščanski vzgoji;
- N — Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev;
- BR — Dogmatična konstitucija o božjem razodetju;
- LA — Odlok o laškem apostolatu;
- VS — Izjava o verski svobodi;
- M — Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve;
- D — Odlok o službi in življenju duhovnikov;
- CS — Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Kakor pri navajanju sv. pisma tudi pri navajanju koncilskih odlokov po tem skrajšanem načinu ni treba, da bi navedek dali v opombo, ampak ga postavimo kar v oklepaj v besedilu. Posamezne odstavke označimo s številko, npr. C5; C5, 2 itd. Kdor bi se bal, da označevanje ni dovolj jasno, lahko pred to oznako napiše še »2 Vat«: (2 Vat D 9, 6), kar pa seveda ni potrebno, če cela razprava razlaga nauk drugega vatikanskega koncila.

