

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

A. Pirš	DUHOVNA PODOBA ŠKOFA BARAGA
M. Peklaj	»VI VSI STE PA BRATJE«
M. Benedik	LAIKI – SOUDELEŽENCI PRI POSLANSTVU CERKVE
B. Dolenc	KONCILSKA TEOLOGIJA LAIKATA
V. Potočnik	LAIKI V CERKVI IN DRUŽBI
A. Snoj	NALOGE LAIKOV V ZCP
J. Nežič	LAIŠKE PASTORALNE SLUŽBE
L. Peterle	VLOGA LAIKOV V SLOVENSKEM PROSTORU
V. Dermota	MARIJINO ČEŠČENJE DO ZADNJEGA KONCILA
	OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni
urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah,
Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

Andrej Pirš

Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga

Teološki, duhovni in pastoralni vidik

Kadarkoli pomislimo na Baraga, nam misli kar same od sebe polete k njegovi misijonski dejavnosti. Jakličev, Mauserjev in Rebulov življenjepis, zlasti pa natisnjena Baragova pisma, nam živo zarišejo poteze Baragovega misijonarjenja. Različni baragoslovci si niso pomišljali primerjati Baraga s Pavlom, apostolom narodov, s Cirilom in Metodom in s Frančiškom Ksaverijem. Po pravici so ga imenovali »svetla zvezda na slovenskem nebu«.

Po Baragovi zaslugi se je razplamtela misijonska zavest med slovenskim narodom. Z molitvijo in darovi so Slovenci podpirali najprej njega, nato pa tudi druge misijonarje v Ameriki in Afriki. Baraga je pritegnil v misijone več slovenskih misijonarjev, tako da smo imeli po njegovi zaslugi Slovenci razmeroma zelo veliko misijonarjev. S svojimi misijonskimi poročili je vplival na celotno Avstrijo, deloma tudi Nemčijo in Francijo. Prav gotovo je Baraga ena od osrednjih osebnosti na misijonskem področju celotnega 19. stoletja.

Vendar moremo Baragovo misijonsko delo in njegovo duhovnost razumeti temeljiteje šele ob povezavi s sv. Klemenom Dvoržakom in sv. Alfonzom Ligvorijem. Prvi je bil Baragu tri leta osebni duhovni voditelj, drugi pa ga je navdihoval s svojimi spisi. Vsi trije imajo v bistvu isto redemptoristično duhovnost. Razumljivo, da so med njimi tudi individualne posebnosti, vendar drug drugega lepo osvetljujejo in pojasnjujejo: Ligvorij s svojimi spisi, Dvoržak s svojo pastoralno prakso in Baraga, ki je uresničeval načela prvega ter zgled drugega.

1. Teološki vidik

Čas, v katerem je živel Baraga, je bil zelo buren tudi na verskem področju. Evropa je ogrožala zlasti mrka janzenistična, z druge strani pa enako pogubna posvetnjaška miselnost. Že za življenja sv. Alfonza Ligvorija so bile na pohodu ideje Spinoza, Hobbsa, Collinsa, Locka, Tindala, Voltaira in drugih.¹ To so bile ideje razsvetljenstva, deizma in materializma, ki so v veliki meri omogočile francosko revolucijo. Univerza na Dunaju je bila v času Baragovega šolanja še vedno v framasonskih rokah.² Na splošno opazimo, da je v Baragovem času divjala po Evropi epidemija

¹ *Opere Dommatiche di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino 1848, VII, 441.

² E. Hosp – J. Donner, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, Wien 1982, 46.

delnih resnic. Izgubljati se je začel univerzalni, katoliški pogled in posledica je bila, da so se začele resnice mešati z zmotami. Izgubljati se je začelo tudi pravo razmerje med posameznimi resnicami: vsa besedna pretiravanja posameznih točk glede vsebine razodetja do pozabljanja in končno zanikanja vsega drugega. Tako so se začeli širiti najrazličnejši »izmi« od materializma, deizma, racionalizma do jožefinizma in janzenizma.

Cerkev je bila ogrožena od zunaj in od znotraj. Posledice obojnega pritiska so se kazale zlasti v samostanskem življenju, tu je država po eni strani omejevala sprejem novincev v samostane, vanje pa so marsikje prodrle tudi tiste ideje, ki so navdihovale vladarje ter zakonodajalce in tako je bilo stanje v mnogih samostanih porazno.³

Razumljivo je, da je v takem okolju Kristusovo odrešenjsko delo vse bolj bledele. Eni so videli rešitev v gospodarskem napredku, drugi v spremembi političnih razmer. Teologija je polzela vse bolj v filozofijo, moralka zgolj v naravno moralo. S prižnic so namesto o češčenju Boga in o ljubezni do Boga vse pogosteje moralizirali, včasih dajali celo gospodarske nasvete.

Če se vprašamo, kje ima korenine Baragova duhovnost, vidimo, da v odrešenju. Odrešenje v Kristusu je tista središčna točka, iz katere vse izhaja in na katero je vse naravnano. To izhodišče je bilo že samo po sebi zdravilo zoper materializem, deizem in racionalizem.

Odrešenje pomeni Baragu najprej spravo človeštva z Bogom; spravo, ki jo je uresničil Kristus s svojim življenjem, zlasti pa s trpljenjem in smrtjo. Ves človeški rod je bil po grehu prvega človeka zadolžen, obsojen na večno pogubljenje in nezmožen, da bi se sam rešil iz tega stanja. Božji Sin je sprejel nase trpljenje in smrt in tako rešil človeštvo. To je v bistvu nauk sv. Pavla, ki postavlja v središče Kristusovo velikonočno skrivnost.

Kristus Odrešenik je v središču Baragove pozornosti. Baraga pravi: »Jezus je tvoj Odrešenik. On ti je rešil življenje. Ne le časno, kakor včasih reši človek življenje svojemu bližnjemu, ampak ti je rešil večno življenje. Brez njega bi ti bilo popolnoma nemogoče doseči nebeško kraljestvo. Brez njega bi bila ravno neumrljivost tvoje duše tvoja največja in neskončna nesreča.«⁴ Dalje pravi Baraga: »Kakor ne more biti na zemlji življenja brez sonca (zakaj, ko bi prenehalo obstajati sonce, bi moralo kmalu vse umreti, kar živi na zemlji), tako tudi naša duša ne more biti brez Jezusa. Če zapusti Jezusa in se od njega oddalji, se večno pogubi.«⁵

V povezavi s Kristusom Odrešenikom je za Baraga zelo značilno češčenje Jezusovega imena, katerega monogram je imel tudi v svojem škofovskem grbu. Ob branju knjig, ob pisanju dnevnika si je Baraga večkrat začrtal IHS, kar pomeni Jesus Hominum Salvator, Jezus – Odrešenik ljudi. Češčenje Jezusovega imena se opira zlasti na besede apostola Petra: »Nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, da bi se mogli v njem zveličati« (Apd 4,12).

Misel na Kristusa Odrešenika je postavljala v središče zanimanja tudi človeka, a vedno v povezavi s Kristusom in Bogom.

³ Za Poljsko zgled v: E. Hosp. Donner, v op. 2 n. d., 76s.

⁴ F. Baraga, *Nebeške rože*, Ljubljana 1846, 234.

⁵ F. Baraga, v op. 4 n. d., 269.

2. Duhovno-antropološki vidik

Redemptio – odrešenje je temelj, s katerega se dvigajo stolpi kreposti vere, upanja in ljubezni in nosijo celotno zgradbo Baragovega duhovnega življenja. Kristus, človekov Odrešenik, je glavna vsebina Baragove vere, glavni temelj njegovega upanja, glavni razlog njegove ljubezni do Boga in do bližnjega.

Baraga poudarja, da mora biti vera pravilo našega življenja. Ne čustva, trenutni užitki, splošno znanje, pač pa vera mora usmerjati naše življenje, in sicer vera, ki je zakoreninjena v Kristusu Odrešeniku. Baragu je popolnoma tuj deistični pogled na Boga.

Pri vsem človekovem delu in prizadevanju za krepostno življenje Baraga vedno znova kaže cilj, na človekovo večno življenje v Bogu. Prepletata se obe prvini. Cilj vpliva na pot in pri hoji naj bi se človek oziral in usmerjal k cilju. Takó je Baraga vsa človekova naravna in nadnaravna prizadevanja ter kreposti povezoval z upanjem. Prav zaradi misli na posmrtno življenje je pri Baragu izrazito poudarjena vrednost časa. Misel na Kristusa Odrešenika ga je spodbujala k nadvse skrbni uporabi časa.

Pod vplivom racionalizma so mnogi kristjani v Baragovem času prišli do tega, da so pojmovali krščanstvo v glavnem samo kot skupek verskih resnic, temu so potem pridružili še sprejem cele vrste prepovedi in zapovedi. Baraga je v nasprotju z duhom časa postavljajl izrazito v središče osebo Jezusa Kristusa in v zvezi z njim ljubezen do Boga. Odkrival je božjo ljubezen še posebej ob premišljevanju odrešenja. Znamenja božje ljubezni so tudi zakramenti, katere nam je izročil Jezus Kristus. Kot dar božje ljubezni prikazuje še posebej zakramenta evharistije in pokore. Pogostoma je premišljeval Kristusovo trpljenje. Znano je, kako si je prizadeval, da bi imela vsaka misijonska postojanka križev pot. Dušna paša ima vse polno mest o Kristusovem trpljenju, to Baraga vedno pojmuje kot poseben izraz Odrešenikove ljubezni do ljudi. Nemalo trpljenja je Baragu povzročilo širjenje pobožnosti do Jezusovega srca, ki postavlja v središče in višek Jezusovo srce, prebodeno iz ljubezni do nas.

Kot odgovor na božjo ljubezen naj bi mi ljubili Boga »z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem in vso močjo« (Mr 12,30). To misel Baraga pogosto ponavlja v svojih spisih in rešuje z obrazcem »odtrgati se – zediniti se«. Baraga pojmuje odtrganost od stvari in ljudi kot očiščenje vseh napačnih navezanosti, ki niso v skladu z božjo voljo, zedinjenje z Bogom pa kot pravi odnos do vseh stvari in posebej ljubezen do ljudi v Bogu in zaradi Boga. Pri Baragu je prvenstveni poudarek na »zediniti se«. »Odrtrgati se« je v službi, je sredstvo za »zediniti se«. V bistvu gre za nenavezanost, za svobodo, za Ignacijevu indiferenco v odnosu do ljudi in do stvari. Uboštvo v duhu in ponižnost sta dva pripomočka za uresničitev prave ljubezni do ljudi in pravega odnosa do stvari.

Negativen odgovor na božjo ljubezen je greh. Baragu greh nikakor ni samo prekršitev zapovedi ali prepovedi, marveč prvenstveno žalitev božje ljubezni.

Baraga zelo poudarja upoštevanje sredstev, s pomočjo katerih moremo postati deležni darov odrešenja. Ta sredstva so zakramenti, molitev, češčenje in posnemanje Matere božje in svetnikov, spolnjevanje božje volje.

Zavest, da zlasti po zakramentih prejemamo sadove odrešenja, je Baraga spodbudila, da je v naših krajih poživil zakramentalno življenje, ki je bilo spričo razsvetljensko-janzenističnega okolja že zelo zanemarjeno. Poudarjal je pomembnost vseh

zakramentov. Evharistija in pokora, v misijonih pa zlasti krst, so trije zakramenti, s katerimi je bil še posebej povezan v svoji dušnopastirski praksi. Pri svojem apostolskem delu je še nekrščnim Indijancem takoj v začetku zelo živo in prepričljivo razlagal potrebnost krsta za zveličanje. V zvezi s krstom govori o ponovnem rojstvu, ki je zaradi izvirnega greha ali pa tudi osebnih grehov vsakemu človeku nujno potrebno. Poudarjeno je človekovo prerodenje. Baraga se opira na Jezusovo besedo: »Ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jn 3,5).

Misel o ponovnem rojstvu kaže predvsem na pozitivni učinek krsta, na božje življenje in prijateljstvo z Bogom, ki ga človek sprejme s tem zakramentom. To božje življenje in prijateljstvo se ohranja še posebej z zakramentoma svete evharistije in svete pokore; zakramentoma, katerima posveča Baraga veliko prostora v svojih duhovnih spisih. V nasprotju z duhom časa nikakor ne zanemarija odpustkov, katere pojmuje kot pomoček za radikalno spreobrnjenje.

Poleg zakramentov in tudi v zvezi z njimi je za prejemanje sadov Kristusovega odrešenja zlasti pomembna molitev. Zakramente in molitev Baraga vedno povezuje. Molitev odpira človeka za Boga in omogoča vreden prejem zakramentov. Molitev je po izražanju sv. Alfonza najodličnejše sredstvo, s katerim more človek postati deležen sadov Kristusovega odrešenjskega dela. Zelo znana je Alfonzova misel glede molitve: »Zveliča se samo tisti, ki moli. Kdor ne moli, se gotovo pogubi.« Isto prepričanje navdaja tudi Baraga. Po njegovem gledanju smo z zanemarjanjem molitve oropani zveličanja. Molitev imenuje Baraga ključ, ki nam sploh omogoča dostop do neskončno obilnega zaklada Kristusovega odrešenjskega zasluženja; hrano, ki krepi naše duhovno življenje; dovodnico, po kateri doteka božja milost v naša srca; orožje, s katerim se borimo zoper vidne in nevidne sovražnike.⁶ Da bi se izognili mehničnemu ponavljanju raznih obrazcev, svetuje Baraga, naj bi vsak kristjan vsak dan opravil vsaj nekaj premišljevalne molitve. Po možnosti pred Najsvetejšim. Baraga je popolnoma jasno videl: kjer se ljudje ne pogovarjajo, se med seboj odtujijo. Podobno se zgodi v odnosu do Boga, če ni molitve.

Pri naklanjanju sadov Kristusovega odrešenjskega dela pripada izredno pomembna vloga Mariji kot odrešenikovi Materi in sodelavki, drugačno, a še vedno pomembno mesto tudi svetnikom.

Janzenisti so imeli v času Baragovih kaplanskih let še vedno odločilno besedo, zato niso prenesli nobene tople pobožnosti do Marije. Marijanska ohladitev je nastala pri janzenistih postopoma. Začetniki janzenizma so bili še vsi pod močnim vplivom Berullove duhovnosti, ki zelo poudarjajo učlovečenje božjega Sina in s tem tudi vlogo Device Marije. A janzenisti so podobno kot protestanti preveč podcenjevali človeško naravo, zato so se postopoma izenačili s protestanti tudi v gledanju na Marijo. Tudi božja Mati postane deležna podcenjevanja človeške narave in v vsakem poveličevanju Marijine veličine so oboji že videli oviro za češčenje Boga, celo malikovanje. Ta preobrat v janzenističnem miselnem toku je nastal prav pod vplivom protestanta, ki je sicer prestopil v katoliško Cerkev, a je v bistvu ostal še vedno zakoreninjen v starem pojmovanju. To je bil kölnski jurist Adam Widenfeldt, ki je 1673 izdal knjigo z naslovom *Zveličavni opomini blažene Device Marije svojim nemodrim častilcem*. V tej knjigi opominja, da ne smemo Mariji posvečati več časa kakor Bogu, da je ne smemo častiti kot boginjo, in naj ne mislimo, da bomo že zara-

⁶ Baragov predgovor v: M. Hofman, *Perpomočnik sveti rožni kranc Bogu in Marii dopadljivo moliti*, Ljubljana 1837, 3s; Baragovo angleško pastirsko pismo, Cincinnati 1853, 3–5.

di tega zveličani, če imamo nežne misli o njej. Vse to so same po sebi pravilne misli. A že Widenfeldt jih je pojmoval napačno. Ni videl, da je vsako pravo češčenje Marije usmerjeno hkrati na Boga. Ni videl, da čas, ki ga posvetimo Mariji, posvetimo pravzaprav Bogu. Ni videl, da se s širjenjem češčenja Matere božje širi nujno božja čast. V Mariji je gledal nevarno tekmičo božje slave. Janzenisti so neprestano citirali Widenfeldtovo knjigo in gorje teologu, ki bi si upal kaj prisrčnega povedati o Mariji. Widenfeldtova knjiga je kakor slana pomorila pobožnost do Matere božje. V ta janzenistični hlad je Baraga z vso odločnostjo izpovedal svojo globoko, sinovsko vdanost do Device Marije, in sicer najprej v molitveniku Dušna paša, nato pa zlasti v prevodu Rouvillove marijanske knjige O češčenju in posnemanju Matere božje ter v prevodu Alfonzove knjige Obiskovanje Jezusa Kristusa, v kateri je češčenje evharistije organsko povezano s češčenjem Matere božje.

Celotno Marijino dostojanstvo vidi Baraga – skupno s klasično mariologijo – utemeljeno v njenem božjem materinstvu; iz tega izvirajo edinstveni Marijini odnosi do treh oseb svete Trojice. Marija je hči nebeškega Očeta, mati božjega Sina in nevesta Svetega Duha. Posledica edinstvenega odnosa Marije do treh božjih oseb je posebno mesto, ki ga zavzema Marija sredi stvarstva. Ob vsaki priliki Baraga poudarja, da mora Marija za Bogom, za Jezusom zavzemati prvo mesto. Njegovo načelo je bilo: Mariji je treba dati za Jezusom prvi prostor v našem srcu.

Baraga pa je častil in posnemal svetnike in se jim tudi priporočal. Ravno pri svetnikih je našel večkrat za svoje življenje odgovor na vprašanje, kako mora v določenih primerih ravnati. Še posebno dragi so mu bili sv. Frančišek Saleški, sv. Vincencij Pavelski, sv. Terezija Avilska, sv. Ignacij Lojolski, sv. Frančišek Ksaverij in drugi. Dobro je poznal ne le njihov življenjepis, ampak tudi njihovo mišljenje.⁷

Poseben pomoček za dosego darov odrešenja je Baragu tudi spolnjevanje božje volje, katero pa po zgledu sv. Alfonza izrazito povezuje tudi z ljubeznijo do Boga. Tako je spolnjevanje božje volje hkrati kazalec naše ljubezni do Boga. Konkretni obliki pri spolnjevanju božje volje pa sta Baragu zlasti pokorščina zakonitim predstojnikom zaradi Boga in urejenost duhovnega življenja.

Če bi se po vsem tem vprašali, kakšna je fiziognomija Baragovega duhovnega življenja, bi težko dali odgovor. Vse je tako normalno, a hkrati vendar tako izredno. Pred Baragovo duhovnostjo se človek počuti nekako tako kakor pred umetnino. Tisto, kar dela Baraga še posebej velikega, je izredna skladnost med vero in življenjem. Pri njem ne opazimo usodne shizofrenije med DA in NE; DA božjemu razodetju in NE v spolnjevanju razodetja sredi konkretnega življenja.

3. Pastoralni vidik

Načelo sv. Alfonza je bilo: Redemptorist mora biti navznotraj kartuzijanec, navzven goreč apostol. Potrebno je torej globoko duhovno življenje, iz katerega raste apostolska gorečnost.

Baragu je bilo popolnoma jasno: K svetosti so poklicani vsi brez izjeme. Še na poseben način pa se mora prizadevati za svetost duhovnik. Ko razpravlja sv. Alfonz o duhovniku, piše: »Duhovnik se mora najprej sam posvetiti in šele nato

⁷ To razodeva zlasti Baragova knjiga *Zlata jabolka*.

posvečevati,⁸ ter »Svetost duhovnika je poglavitno sredstvo za spreobrnjenje grešnikov.«⁹

Vendar za duhovnika in misijonarja ne zadostuje sama svetost v tem pomenu, da bi skrbel le za lastno duhovno življenje. Je sicer najpomembnejša, a vedno jo mora spremljati odgovornost za duhovni napredek zaupanih ljudi. Sv. Alfonz je zapisal glede škofov, a velja tudi za duhovnike: »Recimo, da bi kakšen škof svetniško živel. Če je brezbrizen za zveličanje svojih ovac, ga bo Jezus Kristus ob sodbi zavrzel.«¹⁰ Potrebna je gorečnost. Za Baraga je to izrazita poteza njegovega življenja. Pozna le apostolsko svetost. Če sem svet, sem nujno odgovoren. Pri njem opazimo isto vnemo pri kaplanovanju in misijonarjenju. Razmere in način življenja in dela so bile sicer različne, a glede gorečnosti odhod v Ameriko ni vplival na Baraga. Baraga je imel misijonski poklic za največjo milost, ki jo Bog lahko podeli duhovniku.«¹¹ Še posebej iz njegovih pisem dihajo misijonski ogenj, vnema in želja, da bi se čimveč ljudi spreobrnilo. Baraga je bil misijonar do zadnjega vlakenca svojega bitja.

Značilna poteza Baragovega misijonskega dela je, da *ni nikoli obupaval*. Pri misijonskem delu ga ni zadrževala nobena ovira, niti sneg niti led niti nevarna prenočevanja pozimi pod milim nebom niti najrazličnejša nasprotovanja. Zlasti naporno, včasih po človeško gledano skoraj brezupno, je bilo ob ustanavljanju novih misijonskih postaj. Tako rekoč brez vernikov, brez cerkve, brez župnišča, včasih še brez vsake finančne podpore iz Evrope. Sam, brez gospodinjstva, ob skromni enolični hrani vedno enakega krompirja ter sem ter tja še kakšne ribe. A obupaval Baraga ni. Tudi v takih razmerah ne.

Zavest, da je odgovoren za zveličanje ljudi, trdno prepričanje, da je polnost resnice samo v edini Kristusovi Cerkvi in ljubezen do duhovno ter materialno zapuščenih Indijancev ga je nagibala, da kot dobri pastir ni gledal na napore. Skušajmo odgovoriti na vprašanje: kako je Baraga deloval kot misijonar? Indijancem je postavil zelo visoke ideale. Duhovniki pa tudi drugi, ki so prišli v stik z Baragovimi spreobrnjenimi Indijanci, so imeli vtis, da so to kristjani prvih stoletij; verniki, ki z dušo in telesom žive krščansko življenje.

Baraga namreč ni gledal na število, čeprav je bil vesel vsakega novega spreobrnjenca in je bil nekako notranje nemiren, dokler se niso vsi spreobrnilo. Poglavitna je bila zanj globina verskega življenja. Baraga je zastavil vse napore v oblikovanje dobrih katoličanov in se uveljavil kot sijajen misijonar. Sad zgledega življenja vernikov je bil, da so nekrščeni povabili Baraga, naj pride in jih podrobneje pouči. V takem primeru je večkrat poslal k njim čez zimo kakšnega še posebno dobrega katoličana, ki jih je nekaj mesecev poučeval in praktično uvajal v krščansko življenje. Danes bi imenovali take laike katehiste. Ko je prišel sam, je našel že zelo pripravljene vernike, za katere je imel še temeljito neposredno pripravo, ki je trajala različno: od kakšnega tedna pa do nekaj mesecev. Krstil je samo tiste, ki so bili versko temeljito poučeni in so spremenili tudi vse svoje življenje. Ker je bilo med Indijanci zelo razširjeno pijančevanje, je bil nujen pogoj za krst, da so se popolnoma odpovedali pijači.

⁸ *Opere Ascetiche di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino 1847, III, 23.

⁹ Alfonz Ligvorij, v op. 8 n. d., 75.

¹⁰ Alfonz Ligvorij, v op. 8, 865.

¹¹ Amaliji 30. XI. 1830.

Oddaljene postojanke je Baraga obiskoval vsaj enkrat ali dvakrat na leto. V vsakem kraju je ostal več dni, imel nekakšen misijon in v tem času so opravili verniki tudi spoved. Spreobrnjeni Indijanci pa so se ob nedeljah redno, ponekod pa tudi ob delavnikih, zbirali sami v cerkvi, molili jutranjo molitev in rožni venec ter prepevali pesmi. To je bilo praktično zares molitveno življenje. Seveda so molili tudi zasebno.

Glede vsebine je Baraga kot škof naročal misijonarjem, »naj se posvetijo razlagi evangelija, apostolske vere, Gospodove molitve (očenaš), angelskega pozdrava, božjih in cerkvenih zapovedi ter sv. zakramentov. Pogosto in goreče naj jih spodbujajo, da hodijo v cerkev ob nedeljah in praznikih in naj te dneve zvesto posvečujejo. Priporočajo naj tudi potrebnost in koristnost zakramentov pokore in evharistije«. ¹² Opazimo katekizemsko razporeditev vsebine: razlaga vere, očenaša, božjih in cerkvenih zapovedi ter zakramentov. Tudi ko je bil kot škof 1853/54 na misijonskem obisku, je vse povsod pridigal o *Unum est necessarium* pod različnimi vidiki, čeprav so ljudje pričakovali, da bo govoril o svojem življenju med Indijanci.

Na večjih stalnih postajah je Baraga uvedel red, katerega se je v glavnem držal vse življenje. V enem od pisem Amaliji beremo (10. 8. 1831): »Tukaj je sedaj tak red, da vsako jutro ob petih zvoni Zdravo Marijo (pozimi bo pozneje zvonilo) in kmalu nato vabi k maši, pri kateri jih je vsak dan zelo veliko; pred mašo poglavar tega rodu opravi jutranjo molitev. Po molitvi jih vsak dan, kadar nisem na kakšnem misijonskem obisku, učim krščanskega nauka, ki so ga kajpada še zelo potrebni . . . K spovedi hodijo zelo radi in pogosto, odkar sem jim to priporočil, in skoraj ga ni dneva, da jih ne bi nekaj spovedal.« ¹³

Celotno Baragovo oznanjevanje je bilo vedno usmerjeno na zakramente. Seveda pa mu ni šlo le za naglo »pokrščevanje«, kakor si nekateri predstavljajo. Tudi v skrajnih primerih na smrt bolnih odraslih je pred krstom poskrbel vsaj za nekaj pouka oziroma »uvedbe« v skrivnost odrešenja.

Ob vsem dosedanjem pregledu bi se zdelo, da je bil Baraga sicer globoko duhoven človek, ves predan oznanjevanju evangelija, a dobili bi morda vtis, da je bil pri vsem svojem prizadevanju enostransko zagledan v načelo »reši svojo dušo«, tako da je šel nekako mimo človekovih telesnih, gospodarskih in kulturnih potreb. Res je Baraga pogostoma govoril o neskončni vrednosti zveličanja ene same duše; vendar je v zveličanje vključen ves človek, ne samo njegove duhovne razsežnosti. Vsakomur, ki je bil v časni stiski, je rad pomagal, kolikor je le mogel. Indijancem je poskrbel tudi primerno obleko. Zlasti pa se je ves posvetil bolnikom. Zanje je našel vedno čas.

Baraga je Indijance uvajal v poljedelstvo, neredkim omogočil, da so se izučili obrti, napravil je zanje nekakšne redukcije in jih naučil brati, saj je imel na vsaki večji misijonski postaji tudi šolo. Po načinu življenja jih je izenačil z belim prebivalstvom in jim tako omogočil obstoj na lastni zemlji.

Nastane vprašanje, kako je Baraga sam gledal na svoje prizadevanje za gospodarski in kulturni napredek Indijancev. Gotovo ga je vodila misel na usmiljenje in ljubezen, da bi tem zanemarjenim ljudem omogočil dostojnejše življenje. Bistveni pa so bili apostolski razlogi. Nemogoče je bilo evangelizirati ljudi, če so bili od jutra do večera pijani. Zelo oteženo je bilo misijonarjenje, če so bili Indijanci neprestano

¹² F. Baraga, *Statuta*, Cincinnati 1856, 52.

¹³ J. Gregorič, *Baragova misijonska pisma*, Ljubljana 1983, 48.

na lovu. V področjih nepismenosti je bilo možno oznanjevanje samo z govorno besedo. Prav ti razlogi so ga naravnost silili, da je začel po zgledu paragvajskih jezuitov z redukcijami, da je Indijance z obrtjo ali poljedelstvom priklenil na stalno bivališče in se toliko žrtvoval za šole.

Baraga pa se je pri tem zelo dobro zavedal, da mora biti njegovo prizadevanje za gospodarski in kulturni napredek Indijancev v službi oznanjevanja. Kot misijonar je vedno dajal prednost oznanjevanju pred drugim prizadevanjem. Iz misijona v La Pointu je pisal 28. decembra 1935: »Šola je bila v tem misijonu zelo koristna, a žal, da mi je nemogoče opravljati dvojno delo: imeti šolo in izvrševati številne misijonarske posle ter obiskovati bolnike . . . Izbirati moram, in v tem primeru raje žrtvujem šolo, kakor pa misijon, kajti končno sem misijonar in ne učitelj.«¹⁴

Baraga je hotel biti in je tudi res bil misijonar. Kljub temu pa je bil tudi na svetnem področju neprimerno bolj učinkovit kakor pa državna oblast in protestantski pridigarji.

Kot škof je Baraga na osnovi dolgoletnih izkušenj veselo poročal Leopoldini ustanovi, kako krščanski Indijanci napredujejo tudi v svetnem pogledu: »Človek se raduje, ko vidi, kako indijanski misijoni napredujejo, medtem ko nekrščanski Indijanci v gozdovih, ki nočejo o spreobrnjenju nič slišati, močno nazadujejo . . . Na svojih prejšnjih misijonskih potovanjih sem dostikrat slišal od svojega vodnika, ko sva šla mimo kakšnega kraja, da je bila nekoč velika indijanska vas tam, kjer danes ni nobenega Indijanca več ali pa je le nekaj družin, ki revno životarijo. Nasprotno pa Indijanci na misijonskih postajah vedno bolj naraščajo ter živijo srečno in zadovoljno.«¹⁵

Baragovo geslo je bilo: Le eno je potrebno. To edino potrebno je vključitev v Kristusovo odrešenjsko dejanje, s čimer se uresničuje tudi Kristusova obljuba: »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, vse drugo vam bo navrženo« (prim. Mt 7,33).

Povzetek: Andrej Pirš, Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga

Sestavek je razdeljen v tri dele: teološki, duhovni in pastoralni vidik škofa Baraga.

Baraga je bil ves osredotočen na odrešenje v Jezusu Kristusu. To je glavna vsebina njegove vere, glavni temelj njegovega upanja in glavni razlog njegove ljubezni do Boga in bližnjega. Darov odrešenja postane mo deležni z zakramenti, molitvijo, češčenjem in posnemanjem Matere božje in svetnikov ter s spolnjenjem božje volje. Baraga je odlikovala tudi velika gorečnost v posredovanju Kristusovega odrešenja.

Summary: Andrej Pirš, Spiritual Picture of Saintly Bishop Baraga

The article deals with the theological, spiritual and pastoral aspect of Bishop Baraga.

Baraga concentrated on salvation in Jesus Christ. This is the main content of his faith, the main basis of his hope and the main reason of his love for God and his neighbour. We participate in the gifts of salvation by sacraments, prayer, worshipping and imitating Virgin Mary and the saints and by fulfilling God's will. Baraga also zealously proclaimed Christ's salvation to others.

¹⁴ J. Gregorič, v op. 13 n. d., 121.

¹⁵ J. Gregorič, v op. 13 n. d., 239.

Marijan Peklaj

»Vi vsi ste pa bratje« (Mt 23,8)

Uvod

Vedno znova moramo iskati v Pismih, ki so bila napisana pred davnimi časi, da bi po božjem Duhu našli odgovore na današnja vprašanja. Seveda pri tem ni odveč previdnost, ker se nam pri branju kaj rado zgodi, da pograbimo besedo, ki nam ugaja, ker se ujema z našo zamisljivo. In tako zgrešimo tisto misel, ki je v resnici v svetem besedilu.

V večjem delu 23. poglavja evangelija po Mateju Jezus ponavlja svoj »gorje« pismoukom in farizejem (v. 13–36). Imenuje jih hinavce in slepe vodnike. In to kar naravnost, v drugi osebi. V začetku poglavja pa Jezus govori »množicam in svojim učencem« o pismoukih in farizejih, torej v tretji osebi (v. 2–7). Vmes je navodilo ljudstvu, naj izpolnjuje, kar ti voditelji govorijo, naj pa ne posnema njihovih del (v. 3). Potem pa, ko Jezus pravi, da imajo pismouki in farizeji radi pozdrave na cestah in da jih kličejo za rabije, sledi kakor vrinek opozorilo lastnim učencem, kako drugačni morajo biti od pravkar opisanih (v. 8–12). Čeprav so te besede zelo znane, bo prav, da jih tu navedemo:

»Vi pa ne pustite, da bi vam rekli 'učitelj', kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi ste pa bratje. Tudi na zemlji nikogar ne imenujte 'oče', kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih. Tudi se ne dajte imenovati 'vodniki', kajti eden je vaš Vodnik, Kristus. Največji med vami bodi vaš strežnik. Kdor se bo poviševal, bo ponižan; in kdor se bo poniževal, bo povišan.«

Jezus svojim učencem tako rekoč prepoveduje, da bi se pustili naslavljeni za rabije (učitelje), očete ali voditelje. Vrstici 11 in 12 kažeta, kako je evangelist iz raznovrstnega gradiva uspel logično povezati posamezne misli. Z naukom, naj bo predstojnik kakor strežnik, in o ponižnosti, je zaokrožil kritiko želje po častnih naslovih.

Vrnimo se k v. 8.: »Vi pa ne pustite, da bi vam rekli 'učitelj', kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi ste pa bratje.« V izvorniku je učitelj najprej po grško zapisani hebrej-

* Bogoslovni vestnik prinaša referate (M. Peklaj, M. Benedik, B. Dolenc, V. Potočnik) in koreferate (A. Snoj, J. Nežič, L. Peterle, manjka koreferat J. Ramovša) s teološkega tečaja v Ljubljani in Mariboru 22. in 23. aprila 1987.

ski *rabbi*, drugič pa *didaskalos*. Razlagalci¹ se strinjajo, da se tu Jezus ne obrača na vse ljudstvo, temveč na ožji krog svojih učencev. Prvotni smisel svarila bi mogel biti še v okviru odnosov med potujočim judovskim učiteljem in njegovimi učenci.² Vendar ni mogoče mimo dejstva, da je Matej pisal evangelij za svoje občestvo, se pravi za kristjane. Tudi polemiko zoper pismouke in farizeje je treba razumeti iz zgodovinskega položaja te krščanske skupnosti v zadnji četrtini prvega stoletja.³ Toda polemična ost se zdi tu v vrsticah 8–12 obrnjena navznoter, na razmere v krščanskem občestvu. Tisti, ki priznavajo Jezusa za svojega edinega Učitelja, naj se ne povišujejo drug nad drugega. Ne gre zgolj za besede, ampak bolj za pravo mišljenje, čutenje in ravnanje. Posrečeno je to misel povedal L. Sabourin v svojem komentarju: »Možno je, da so se nekatere zlorabe, katere (Jezus) očita Judom, analogno izražale tudi v krščanski skupnosti in v izvrševanju oblasti znotraj nje, kakor se je očitno dogajalo v naslednjih dobah.«⁴

»Vi vsi ste pa bratje (*adelphoi*).« Jezus ne pravi: »Med seboj se naslavljajte z besedo brat,« temveč »vi ste bratje«. In sicer vsi, ne le večina, ki bi bila podrejena nekemu vodstvu in bila s tem zunaj bratstva. V Novi zavezi pogosto nahajamo besedo brat, včasih tudi sestra, za označevanje oseb, ki si med seboj niso v sorodu, pač pa jih povezuje pripadnost Kristusu. Ko na primer Pavel sporoča pozdrave iz Efeza korintskim kristjanom, najprej pravi, da jih pozdravljajo Cerkve v Aziji, nato Akvila in Priska s Cerkvijo, ki se zbira v njuni hiši. Potem pa nadaljuje, kakor bi povzema: »Pozdravljajo vas vsi bratje« (1 Kor 16,19–20). Zdi se, da je to izražanje globoko utemeljeno v veri in življenju prvih krščanskih občestev. Potemtakem moremo že v Jezusovem govoru na gori brati to krščansko izražanje, ko Jezus pravi: »Jaz pa vam pravim: vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče« (Mt 5,22).⁵ Beseda brat, kolikor je tudi utemeljena v evangeljskem oznanilu v tem prenesenem pomenu, nam tako osvetljuje odnose v prvi Cerkvi. Seveda pa ima ta raba svoje korenine že v davni in v raznih kulturah. Za nas je iz razumljivih razlogov posebno pomembno, kako so to besedo razumeli v starem Izraelu.

Zato se bomo najprej ustavili pri Stari zavezi, zlasti ob eminentno ekleziološki knjigi, Devteronomiju. Nato bomo skušali v grobem prikazati podobnosti in novosti glede bratstva v prvi Cerkvi, kakor se to vidi v spisih apostola Pavla. Nazadnje pa še o tem izrazu in resničnosti v Lukovih Apostolskih delih.

1. Izražanje ideje bratstva v izvoljenem ljudstvu Stare zaveze, zlasti v 5 Mz

a) Jahvejevo ljudstvo kot družina

Med svetopisemskimi podobami za Cerkev se je ob 2. vatikanskem koncilu uveljavil pojem božjega ljudstva. Pravzaprav gre za starozavezni izraz »Jahvejevo

¹ Prim. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* /Das Neue Testament Deutsch 2/, Göttingen 141976; P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck; W. F. Albright/C. S. Mann, *Matthew* /The Anchor Bible 26/, Garden City 1971; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Eseggesi*, Roma 1976–1977.

² Prim. W. F. Albright/C. S. Mann, v op. 1 n. d., 279.

³ Prim. A. George in P. Grelot s sodelavci, *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982, 228.

⁴ L. Sabourin, v op. 1 n. d., 905; prim. K. H. Schelkle, *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie*, Stuttgart 1983, 215.

⁵ Prim. Mt 5,23.24.47; 7,3–5; 18,15.21.35; 25,40; 28,10.

ljudstvo« z različicama »moje ljudstvo« in »njegovo ljudstvo«. Tega povzemajo novozavezni spisi v navedkih iz Stare zaveze.⁶ Beseda o Jahvejevem ljudstvu v Stari zavezi meri na zvezno razmerje med Jahvejem in Izraelom. Klasičen stavek za ta odnos se glasi: »Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,12; prim. Ez 37,27; 2 Kor 6,16). V zvezi s to mislijo je starozavežno preroštvo razvilo vrsto podob, pretresljivih tožb zaradi Izraelove nezvestobe zavezi in vabil k spreobrnitvi ter k obnovitvi zavezne ljubezni in zvestobe. Kaj pa pojem Jahvejevega ljudstva pomeni za razmerje med člani občestva?

V Stari zavezi se beseda *am*, ki jo Septuaginta prevaja z *laos*, največkrat uporablja za izvoljeno izraelsko ljudstvo. Redkokraj je Izrael označen kot *gôy*. *Gôyim* so običajno druga ljudstva, tista, ki si jih Jahve ni izvolil. Hebrejska beseda *am* vsebuje predstavo sorodstva, zveze družin ali rodov. Gre za sorodstveno povezanost po očetovi strani. Rojak je torej po tem nomadskem gledanju »brat«.⁷ V tej kulturi pa ljudstva ni povezovalo v enoto samó prepričanje o skupnem predniku, temveč je bilo za to odločilno božanstvo, ki so ga častili kot »očetovega boga« ali »boga očetov« (prim. 2 Mz 3,6.15). Tudi v Izraelu je Bog kakor družinski oče, čeprav se ta odnos izrečno le redko omenja. V tako imenovani Mojzesovi pesmi beremo: »Ali tako povračate Gospodu, bedasto in nespametno ljudstvo [*am*]? Ni li tvoj Oče, ki te je ustvaril, ki te je naredil in te utrdil?« (5 Mz 32,6). Med zakoni pa piše: »Sinovi ste Gospoda, svojega Boga. Ne delajte si urezov in ne strizite se na plešo med očmi zaradi mrtveca!« (5 Mz 14,1). Če pa je Jahve oče svojega ljudstva Izraela, potem je logično, da so Izraelci med seboj bratje in sestre. In to v veliko bolj zavezujočem smislu kakor zgolj po krvni zvezi z Abrahamom, Izakom in Jakobom.

b) Devteronomij kot zavezni dokument o bratstvu

Gornja navedka o teološkem sorodstvenem razmerju med Jahvejem in ljudstvom sta iz Pete Mojzesove knjige. V tem delu je beseda brat (hebrejsko *ah*) uporabljena več kot tridesetkrat v prenesenem pomenu. Ni dvoma, da gre pri tem večkrat za pomen, ki je enak ali pa zelo blizu znanega bibličnega pojma »bližnji«. To pa ne spremeni dejstva, da je beseda o pripadniku tistega ljudstva, ki naj bi živelo v zvestobi zavezi z Jahvejem. Ta pomenska istost se lepo pokaže že prej na znanem mestu »svetostne postave«: »Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe; jaz sem Gospod!« (3 Mz 19,18). Devteronomijska zakonodaja je usmerjena v socialno pravičnost. Zaradi Jahvejevega blagoslova nad deželo sicer ne bi smelo biti revežev med Izraelci, toda da bi mogli biti vsi deležni blagoslova, se zahteva tudi bratska delitev dobrin, odpušcanje dolgov in osvobajanje bratov, ki so bili prisiljeni prodati se v sužnost, kakor beremo v 5 Mz 15,1–18.⁸ Tu imamo tudi mesto, kjer se čisto jasno vidi, da so z besedo *ah* mišljene tudi ženske: »Ako se ti proda tvoj brat, Hebrejec ali Hebrejka, naj ti služi šest let; v sedmem letu pa ga odpusti prostega!« (15,12).

V Jahvejem ljudstvu morajo po nauku Devteronomija nekateri od bratov prevzeti razne službe (prim. 1,12–15). Tudi sodniki morajo biti, ki naj pravično obrav-

⁶ Prim. Mt 2,6; Apd 23,5; Rim 9,25; 2 Kor 6,16; Heb 8,10; 10,30; 1 Pt 2,9–10; Raz 21,3.

⁷ Prim. N. Füglistler, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, v: *MySal* 4/1, 23–98, tu 26.

⁸ Prim. G. Braulik, *Deuteronomium 1 – 16,17* /Die Neue Echter Bibel Altes Testament/, Würzburg 1986, 16.

navajo pravde svojih bratov (prim. 1,16–17; 16,18–20). Med brati naj opravljajo službo tudi duhovniki oz. leviti (prim. 18,1–8). Ti nosilci služb morajo izvrševati tudi oblast, ki jim gre, in ljudstvo se mora njihovim odločitvam pokoravati (prim. 17,8–13). To pa ne pomeni, da bi se ljudstvo delilo na razrede, na ene, ki so zgoraj, in na druge, ki so spodaj. Razne funkcije so potrebne za urejeno življenje skupnosti, toda nosilci funkcij ne bi smeli pozabiti, da so in ostanejo bratje med brati.

Ko je nastajala Peta Mojzesova knjiga, so avtorji imeli dovolj razloga za nezaupanje do kraljevske funkcije v Jahvejevem ljudstvu. Zato sicer Mojzes pravi, naj si ljudstvo postavi kralja »izmed svojih bratov« (17,15), vendar takoj sledijo določbe, ki naj bi preprečile zlorabo kraljevske oblasti. Tam je tudi rečeno, naj kralj redno bere božjo postavo in jo izpolnjuje, »da se ne povzdigne njegovo srce nad njegove brate« (17,20). Taki stavki nas opozarjajo, kako je ta knjiga postave veliko bolj idealna slika Jahvejevega ljudstva kakor pa prikaz resničnega stanja odnosov. Tudi pri preroku ni brez pomena, da je dvakrat zapisano, da ga bo Bog »obudil« »izmed . . . bratov« (18,15.18).

Bratovska etika zahteva dobrohotnost tudi do rojaka, ki ga ne poznajo ali so z njim v sporu (prim. 22,1–4). Končno se pokaže, da se taka naklonjenost ne more ustaviti ravno na etnično-verski meji pripadnosti Jahvejevemu ljudstvu. Mojzes zapoveduje dobroto ljudi do tujcev (prim. 24,14.17–22). Za razliko od Amoncev in Moabcev je celó Edomec, Ezavov potomec, imenovan brat (prim. 23,8).⁹ Ne moremo si drugače razlagati te bratske usmerjenosti zakonov, kakor z zavestjo pripadnosti nekakšni družini, katere središče je Bog, ki se je z zavezo sam podaril ljudstvu v ljubezni in zvestobi.¹⁰

2. Bratstvo Kristusovih učencev pri sv. Pavlu

a) Karizme in službe v prvi Cerkvi

Vsi novozavezni spisi ne razmišljajo enako o Cerkvi in ne slikajo enake podobe Cerkve. Zato novozavezne biblične teologije govore o Matejevi Cerkvi, o Janezovi Cerkvi, o Pavlovi Cerkvi, o Cerkvi pastoralnih pisem itn.¹¹ Kar zadeva tako imenovane strukture v Cerkvi, je iz proučevanja besedil jasno, da ni bilo Cerkve brez predstojnikov, čeprav se je organizacijska zgradba razlikovala po posameznih področjih in časovnih stopnjah mlade Cerkve.¹² Najprej so bili »apostoli in preroki« (prim. Ef 2,20). Pa je že tu vprašanje, kako širok pomen ima lahko ena ali druga beseda. Potem je vprašanje diakonov, učiteljev, starešin, evangelistov in »episkopov«. Kaže, da so v različnih skupnostih različno imenovali podobne službe in da so se te le polagoma izoblikovale v stalno ureditev.

V vsem tem procesu, ki se bolj ali manj jasno vidi v novozaveznih spisih, pa je Cerkev živo dejstvo. Živi v moči Svetega Duha, po katerem je Kristus navzoč v njej, kakor je glava povezana s telesom (prim. 1 Kor 12,12–31). Predvsem pa tu ob njegovih funkcijah vodstva in poučevanja ni razlikovanja na tiste, ki so zgoraj, in tiste spodaj. Božje ljudstvo so vsi skupaj, ne pa, kakor se je včasih slišalo še po koncilu:

⁹ V Slavičevem prevodu stoji na tem mestu beseda sorodnik.

¹⁰ Prim. G. Braulik, n. d., 17.

¹¹ Prim. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, v: *MySal* 4/1, 101–221.

¹² Prim. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 13–67.

duhovniki *in* božje ljudstvo. Karizme so tudi dane vsemu ljudstvu. Vsak, ki je krščen, je deležen milosti in Duha.¹³ Na to najbrž misli Pavel, ko piše o Bogu posvečenem samskem stanu: »Želel pa bi, da bi bili vsi ljudje kakor jaz. Toda vsak ima svoj milostni dar [*charisma*] od Boga, eden takó, drugi takó« (1 Kor 7,7). To pove v istem pismu kasneje še bolj jasno in splošno: »Različni so duhovni darovi [*charismata*], Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1 Kor 12,4–6). Potem našteva različne karizme od »besede modrosti« do »razlaganja jezikov«. Sledi znamenita prisposoda telesa in udov. To je pravzaprav kritika karizme jezikov. Zato v naslednjem poglavju pove, da je največja karizma ljubezen (1 Kor 13) in še dalje razloži, da so resnično pomembne tiste karizme, s katerimi kdo »gradi Cerkev« (1 Kor 14,4).

b) Pavlovo izražanje o krščanskem bratstvu

Besednjak bratstva, ki nas spominja na Devteronomij, je navzoč v vsej Novi zavezi.¹⁴ Ni dvoma, da so kristjani táko ogovarjanje sprejeli iz judovstva. Vendar kaže, da gre pri Pavlu še za nekaj več kakor zgolj prevzemanje navade iz judovske kulture. V medsebojnih odnosih nastopi nova kvaliteta, saj je Kristus naš brat, ki grešnikom omogoča opravičenje in »dostop k Očetu« (prim. Ef 2,18). Kristjani so sedaj božje ljudstvo ne glede na narodno ali rodovno pripadnost, so torej med seboj bratje in sestre. Poglejmo si nekaj značilnih primerov iz nesporno pristnih Pavlovih pisem, ki so tudi časovno gledano prvi dokumenti o življenju Cerkve.

V pozdravnih besedah občini v Tesaloniki Pavel piše: »Vemo namreč, od Boga ljubljeni bratje [*adelphoi*], da vas je on izbral« (1 Tes 1,4). Iste vernike tudi spodbuja: »O bratski ljubezni [*philadelphia*] pa ni treba, da vam pišemo: vas same je Bog poučil, da ljubite drug drugega. Sicer to tudi delate do vseh bratov po vsej Makedoniji. Pač pa vas spodbujamo, bratje, da še bolj napredujete« (1 Tes 4,9–10). In ko pismo sklepa: »Bratje, molite tudi za nas. Pozdravite s svetim poljubom vse brate« (1 Tes 5,25–26). Značilen vsebinski namig imamo v 1. pismu Korinčanom, ko omenja nekoga, »ki se ima za brata [*tis adelphos onomazomenos*]« (5,11). V istem pismu je rečeno: ». . . če ima kak brat neverno ženo in je tvoja voljna živeti z njim, naj je ne odpušča« (7,12). Ko Pavel rešuje vprašanje o uživanju malikom darovane mesa in o pohujšanju, pravi: »Tako bo pač zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni brat, ki pa je Kristus zanj umrl« (8,11; prim. 14,15.21). Poleg ogovorov imamo torej večkrat besedo brat oz. bratje v tretji osebi kot označitev pripadnikov božjega ljudstva. Ko gre za nabirko za jeruzalemsko občino, Pavel piše Korinčanom, da jim pošilja »brate«, da bodo ti pri njih zbrali darove (2 Kor 9,3.5). Iz nekega jetništva piše Filipljanom: »In večina bratov je zaradi mojih verig opogumljena v Gospodu« (14). Na koncu Pisma Rimljanom pri pozdravih beremo: »Pozdravite Asinkrita, Flégona, Hêrmesa, Patrobája, Hermája in brate, ki so z njimi« (16,14). Seveda so z brati mišljene tudi sestre. Ravno duhovna enakopravnost žensk v prvih krščanskih občinah je edinstvena poteza mladega krščanstva.¹⁵ Včasih Pavel pose-

¹³ M. Keller, *Theologie des Laientums*, v: *MySal* 4/2, 393–420, tu 410.

¹⁴ Ob pogostnosti tega nagovora, zlasti v apostolskih pismih, ni čudno, da se je v bogoslužju uveljavila navada, da imamo v začetku beril naslov »Bratje!« tudi tedaj, kadar ga ravno v tisti vrstici, s katero se odlomek začneja, ni.

¹⁵ Prim. R. Stupperich, *Bruderschaften/Schwesterschaften/ Kommunitäten*, v: *TRE* 7, 195–206, tu 196.

bej omenja tudi katero od sester, npr. Fójbo (Rim 16,1), Neréjevo sestro (Rim 16,5) in Apijo (Flm 2).

To bratstvo apostol tudi utemeljuje, saj pravi: »Zakaj tiste, ki jih je že vnaprej poznal, je tudi vnaprej določil, naj bodo podobni njegovemu Sinu, da bi bil ta prvo-rojenec med mnogimi brati« (Rim 8,29). Isto misel odkriva v vsej jasnosti pisec pisma Efežanom: »... eno telo in en duh, kakor ste tudi bili poklicani k enemu upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi ter deluje po vseh in biva v vseh« (4,4–6). Pripadnost Kristusu in prerodenje, po katerem imamo Boga za Očeta, nas dela za brate in sestre. To razmerje izključuje poviševanje čez druge, ne pa različnih služb, ki so nujne, da se gradi Cerkev.

3. Bratstvo na začetkih Cerkve po Apostolskih delih

Apostolska dela nam slikajo življenje v prvi Cerkvi, kakor ga je videl evangelist Luka. To pomeni, da gleda na začetke že iz neke časovne razdalje in s svojo teologijo. Za člane krščanskih občestev Luka uporablja razne nazive, npr. učenci, verniki, sveti. Toda predvsem so bratje. Odgovor, ki ga Peter, Štefan, Jakob in Pavel uporabljajo, kadar govorijo množicam, je tipično judovski: »možje bratje [*andres adelphoi*]«. ¹⁶ Toda izraz brat ima na mnogih mestih prav tisti pomen, kakor ga ima v Pavlovih pismih. Že v začetku stoji zapisano: »V tistih dneh je Peter vstal sredi bratov« (1,15). Ko je šel Peter v Cezarejo k stotniku Korneliju, ga je »spremljalo . . . nekaj bratov iz Jópe« (10,23; prim. 11,12). Bratje so tudi tisti verniki, ki živijo v krajevni oddaljenosti. Tako so v Antiohiji sklenili, »naj vsak izmed učencev po svojih močeh pošlje podporo bratom, ki prebivajo v Judeji« (11,29). Poročilo o tem, kako se pogani spreobračajo h Kristusu, je v Fenikiji in Samariji »vse brate navdalo z velikim veseljem« (15,3). »Obiščiva še enkrat vse kraje, kjer sva oznanjala Gospodovo besedo, in poglejva, kako je z brati« (15,36), pravi Pavel Barnabu, preden se odpravi na veliko misijsko potovanje. Po čudežu v Filipih in odpustitvi iz tamkajšnje ječe gresta Pavel in Sila v Lidijino hišo in »tam sta našla brate in jih osrčila v veri« (16,40). Preveč bi bilo navajati vsa številna mesta iz Apd, ki govorijo o kristjanih kot o bratih. Naj navedem le še vrstici o ganljivem sprejemu v Italiji: »Tam smo našli brate; ti so nas povabili, naj ostanemo pri njih teden dni. In tako smo prišli v Rim. Tamkajšnji bratje so slišali o nas, zato so nam prišli naproti do Apijevega Trga in do Treh Tavern. Ko jih je Pavel zagledal, se je zahvalil Bogu in zrasel mu je pogum« (28,14–15).

Luka ne poudarja predstojnikov, da bi brali, kako so Pavla pozdravili predstavniki rimske duhovščine, in potem mogoče tudi laikov. Res pa je, da imamo v Apd tudi mesta, kjer so posamezni voditelji med učenci omenjeni takó, kakor da sami ne spadajo med brate. Tako beremo, da so »apostoli in bratje, ki so prebivali v Judeji, . . . slišali, da so tudi pogani sprejeli božjo besedo« (11,1). In Peter naroči ob čudežni rešitvi iz ječe: »Sporočite to Jakobu in bratom!« (12,17). Na jeruzalemskem zboru so sodelovali apostoli in starešine. Ti so po končanem zborovanju »z vso Cerkvijo sklenili, da izberejo iz svojih vrst dva moža in ju s Pavlom in Barnabom pošljejo v Antiohijo; to sta bila Juda s priimkom Báršaba in Sila, moža, ki sta uživala

¹⁶ Kar trinajstkrat se v Apd pojavi ta nagovor. V novem slovenskem prevodu imamo navadno samó »bratje«.

velik ugled med brati« (15,22). Toda celó apostoli in starešine z vso svojo oblastjo se imajo še vedno za brate. Saj sta Juda in Šila nosila pismo, ki se začenja takole: »Mi, apostoli in starešine, vaši bratje, pozdravljamo brate iz poganstva v Antiohiji, Siriji in Kilikiji!« (15,23). Tako moremo upravičeno domnevati, da Luka tistih s karizmo vodstva ne povzdiguje nad brate, čeprav razlikuje med uglednejšimi in manj uglednimi brati. Sicer pa se to krščansko bratstvo lepo ujema s podobo, ki jo Luka slika v svojih povzetkih o življenju krščanske skupnosti v Jeruzalemu: »Bili so stanoviti v nauku apostolov in bratskem občestvu [*koinōnia*], v lomljenju kruha in molitvah . . . Vsi verniki so se družili in imeli vse skupno . . .« (2,42.44).

Sklep

V Novi zavezi se pojem božjega ljudstva in s tem bratstva razširi in zajame vse v Kristusa verujoče, ne glede na etnično pripadnost, socialno uvrstitev ali spol (prim. Gal 3,28). Le dvakrat je v Novi zavezi uporabljena beseda bratstvo (grško *adelphotēs*). To je v 1. Petrovem pismu. Ko avtor spodbuja svoje vernike, naj bodo čuječi in naj se upirajo hudiču, nadaljuje: »Saj veste, da prav takšno trpljenje prenašajo vaši bratje [*adelphotēti*], ki so po svetu« (5,9; prim. 2,17). Medtem ko v Septuaginti ta beseda pomeni predvsem krvno sorodstvo, je tu nekaka soznačnica za Cerkev. Mogoče ni brez pomena, da imamo to besedo ravno v spisu, ki ga sicer navajajo v zvezi z dostojanstvom laikov v Cerkvi. Avtor tega pisma namreč z navajanjem iz Stare zaveze govori o »svetem duhovništvu«, o »kraljevskem duhovništvu« in »svetem narodu«, kar vse se nanaša na vse Kristusove učence (2,5.9; prim. 2 Mz 19,23).

Mišljenje, ki se izraža v svetopisemskem besednjaku bratstva, je takó v Stari kakor v Novi zavezi globoko zakoreninjeno v preroškem oznanilu in bogoslužnem »spominjanju« o čudoviti božji izvolitvi in naklonjenosti do ljudstva. Z dogodkom Jezusa Kristusa je bratstvo v božjem ljudstvu utemeljeno do kraja, saj je on popolnoma in dokončno razodetje Očeta.

V bogoslužju se nismo nikoli nehali ogovarjati z brati in sestrami, v življenjski praksi pa so ta razmerja često oslABLJENA ali celó pozabljena. Niti naslovi niti načini ureditve v prvi Cerkvi ne morejo biti merilo za Cerkev ob koncu 2. tisočletja po Kristusu. Vendar beseda »vi vsi ste pa bratje« in druge tej podobne dajejo vsaj del osnove za presojanje današnjih odnosov v Cerkvi. Spoznanje o splošni ideji bratstva in poskusih njenega uresničevanja, kakor je zapisano v obeh zavezah, je gotovo spodbudno za potrebno spreminjanje mišljenja in tudi za izboljšave v cerkveni ureditvi.

Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve skozi čas

1. V sodobnih razmišljanjih o Cerkvi, njenem življenju, poslanstvu in ureditvi se pogosto srečujemo z ugotovitvijo, da so razglabljanja, povezana z zadnjim cerkvenim zborom, spet odkrila laike ter njihov pomen in mesto v odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Samo po sebi se to zdi logična posledica široke teološke in zgodovinske opredelitve Cerkve, kot jo najdemo predvsem v dogmatični konstituciji o Cerkvi. Značilno je, da uvodnim pojasnilom o skrivnosti Cerkve takoj sledi obširna beseda o božjem ljudstvu. To poglavje je dobilo svoje mesto pred izvajanjem o hierarhičnih stopnjah zato, ker je koncil hotel govoriti najprej o enoti celotne Cerkve, pred vsemi hierarhičnimi razlikami – in to enoto izraža svetopisemski izraz »božje ljudstvo«. To enoto še posebej opredeljuje poglavje o laikih, koder beremo: »Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: 'en Gospod, ena vera, en krst' (Ef 4,5); 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« (C 32). Teologi pravijo, da prav v teh besedah »moremo videti dokončno odklonitev kakršnegakoli omalovaževanja in zapostavljanja laikov v Cerkvi«,¹ da je tu naglas razločno postavljen na resnično enakost vseh verujočih še pred vsemi in ob vseh hierarhičnimi razlikah.

Besede o ponovnem odkrivanju laikov bi pravzaprav morali jemati tudi kot očitok, da je življenje Cerkve marsikdaj potekalo drugače, kot bi to ustrezalo temeljnim namenom njenega poslanstva. Ali mar ni absurdno, da je treba v Cerkvi odkrivati nekaj, kar je zanjo vedno bilo bistveno? Pri tem je treba posebej pomisliti, da je Cerkev zakrament odrešenja za vse ljudi, in vsako delovanje, naravnano na ta namen, Cerkev izvršuje po vseh svojih udih, čeprav različno (prim. LA 2). Sicer pa, če stvar vzamemo širše zgodovinsko, če torej ne izhajamo iz časovno ozkih okoliščin in miselnih okvirov, iz katerih smo mi sami zrasli in se precej v njih še vedno gibljemo, potem je treba reči, da so laiki z zadnjim koncilom spet dobili prostor predvsem v pretirano institucionalizirani miselnosti o Cerkvi, v resnici pa so vso dvatisočletno zgodovino Cerkve bili veliko udeleženi v njenem poslanstvu, v določenih obdobjih in področjih pa gotovo še bolj dejavni kot tisti, ki bi morali vedno biti prvi nosilci odrešenjskega poslanstva. K postopnemu spreminjanju mišljenja o mestu laikov v Cerkvi po svoje lahko pripomore tudi spreminjajoče se pojmovanje zgodovinskega poslanstva Cerkve.

¹ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg i. Br. 1967, 117.

vine Cerkve, ki si sicer tudi le počasi utira pot; gre za to, da zgodovine Cerkve ne jemljemo v prvi vrsti kot zgodovine posameznih njenih institucij (kot smo pravzaprav še vedno precej navajeni), ampak predvsem kot zgodovino božjega ljudstva, ki v prebijanju skozi trdo vsakdanjost skuša živeti svojo vernost in je s tem najširši nosilec odrešenjskega poslanstva Cerkve.

2. V obdobju, ko je bila Cerkev časovno še vedno zelo blizu svojemu ustanovitelju Jezusu iz Nazareta in se tudi kar najneposredneje zavedala njegovih temeljnih smernic za svoje življenje in delovanje, je v svoji celoti verujočih nastopala kot božje ljudstvo, v katerem je »bratska skupnost« vsekakor tisti vidik krščanskega življenja, ki je takoj za naukom, v katerem je temeljna zahteva biti »enega srca in enega duha« (Apd 4,32). V stoletjih antične dobe je Cerkev ob svoji rasti doživljala določene spremembe in dopolnjevanja, vendar je, tako se zdi, kljub vse razločnejšemu hierarhičnemu oblikovanju svoje ureditve ohranjala močno v svoji zavesti kot temeljno vrednoto pojem božjega ljudstva, kot posledico takega mišljenja na različnih področjih svojega življenja pa ohranjala in podpirala soodgovornost in sodelovanje.

Tako sodelovanje je bilo temeljnega pomena pri poglobljanju osebnega krščanstva in pri zunanji rasti Cerkve, pri katehezi in pri misijonarskem delovanju. Posebne kateheze za otroke, se zdi, vse do konca 6. stoletja ni bilo, pač pa se je v družinah, posebno tudi z daljšo krščansko tradicijo, kmalu ustalila domača, družinska kateheza: oče in mati sta dala otrokom prvi pouk o veri in ga tudi uvajala v krščansko življenje. Za to pomembno dejavnost laikov najdemo v spisih tedanje dobe vrsto spodbud. V spisu Didaché (Nauk dvanajstih apostolov), ki je nastal najverjetneje okoli leta 70 do 80, torej še tedaj, ko so živeli nekateri apostoli in je na njegovo koristnost še tri stoletja kasneje opozarjal sv. Atanazij (+ 373), beremo: »Ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega.«² Posebno zgovorna so glede tega pričevanja in navodila nekaterih cerkvenih očetov. Janez Krizostom je v svojih pridigah opozarjal: »Tisti, ki se zbirajo na duhovna srečanja, se bodo gotovo dobro potrudili, da bi se potem razšli napolnjeni z duhovnimi dobrinami, ki jih bodo obilno mogli podati tudi drugim: ženi, otrokom, služabnikom, sosedom, prijateljem³ . . . Rotim vas, da se vsega tega, kar ste slišali, vedno spominjate, da na to nikoli ne pozabite. Postrezite si pri tej obilni duhovni mizi. Mož, ki je to razlago pazljivo poslušal, bo o njej marsikaj lahko povedal še drugim: prisluhnila bo žena, učili se bodo otroci, prav tako tudi ostali domači⁴ . . . Morda je že odveč, če vas spet opozarjam na pazljivo poslušanje pridige, saj sami veste, kako koristno je to. Pa vendar, še posebno zato, da bi o stvari, ki ste jo v pridigi slišali, mogli doma spregovoriti: mož ženi, oče otrokom. Vse jim boste razložili, vse boste usmerjali k istemu cilju.«⁵ Pomenljivo je, da so se slavni pridigarji in pisatelji v svojih spodbudah obračali prvenstveno k družinskim očetom. Očitno so bili v tedanji krščanski miselnosti pa tudi praksi očetje prvi, ki so bili odgovorni ne le za materialno blaginjo svojih družin, ampak tudi za njihovo krščansko življenje, za poglobljanje in rast v veri. Očitno je dalje, da se ta njihova odgovornost ni omejevala zgolj na lastne družine, ampak je zajemala tudi širši krog prijateljev, sosedov,

² Didaché, *Nauk dvanajstih apostolov*, prev. A. Strle, Ljubljana 1973, IV, 9.

³ Krizostom, *In genesim homil.* XXIX, 2; PG 53, 263.

⁴ Krizostom, *In genesim homil.* II, 4; PG 53, 31.

⁵ Krizostom, *In Joannem homil.* III, 1; PG 59, 37.

znancev in še drugih, širila se je v misijonsko dejavnost Cerkve. Sv. Ciprijan je svaril: »Malomaren in izdajalski oče si torej, ako se za svoje otroke zvesto ne brigaš. Dajaj jim koristne in zveličavne zapovedi, kakršne je Tobija dajal svojemu sinu.«⁶

Janez Krizostom se je trudil, da bi vzgoja k dobremu krščanskemu življenju ne imela za svojo podlago le poslušanja božje besede v cerkvi, ampak naj bi jo tudi doma prebiral, premišljevali in se ob njej vzgajali. V svojem delu *O prazni slavi* in o vzgoji otrok je lepo predstavil, kako naj to opravljajo. Za primer je lepo, razumljivo tudi otrokom, prikazal svetopisemsko zgodbo o Kajnu in Abelu, potem pa poučeval očete: »Pripoveduj zgodbo med večerjo, celo povej isti večer. Mama naj jo otroku drugič ponovi enako. Končno, ko jo bo slišal večkrat zapovrstjo, bo sam prosil: še mi pripoveduj to zgodbo. Ko jo bo že dobro poznal, mu boš lahko razložil njen pomen in korist. Morda bo njegova duša, ki je zgodbo že popolnoma vsrkala vase, posegla po sadovih, še preden jih boš ti ponudil.«⁷

Ko poslušamo še naslednje misli Janeza Krizostoma, se zdi, kot da imamo v rokah koncilski odlok o laičkem apostolatu in da beremo razlago k 11. členu, ki pravi, da so »krščanski zakonci drug drugemu, svojim otrokom in ostalim domačim sodelavci za milost in pričevalci za vero«, in še naprej, da bo družina kot prva in življenjska celica družbe spolnjevala svoje poslanstvo, »če se bo v medsebojni ljubezni vseh članov in v skupni molitvi k Bogu izkazovala kot domače svetišče Cerkve« – gre torej za misel, s katero se srečujemo v antiki in kasneje v različnih obdobjih zgodovine Cerkve in je močno prisotna tudi v sodobni pastoralni družini, ta prva življenjska celica, naj bo tudi prva celica Bogu posvečenega življenja, naj bo prvo prizorišče in izhodišče odrešenjskega delovanja, od tod lahko izhaja »nadvse dragoceno pričevanje za Kristusa« (LA 11). Takole torej pravi Krizostom: »Rotim vas, da se tega, kar ste slišali, po svojih domovih vedno spominjate. Tako bo vaš dom postal cerkev, od koder se bo hudič takoj oddaljil. V dom se bo naselila milost Svetega Duha, mir in složnost bosta povezovala vse stanovalce.«⁸ To spodbudo je dopolnil z mislijo, ki bi lahko spadala v vsak, tudi sodobni in prihodnji čas odrešenjskega poslanstva božjega ljudstva: »Ko pridete na svoje domove, si tam pripravite dve mizi: pri prvi uživajte telesno hrano, pri drugi naj vas hrani Sveto pismo. Mož naj ponovi, kar je bilo rečeno, žena pa naj to razloži. Otroci naj poslušajo, a tudi služabnikom ne odtegujte užitka branja. Vsako hišo naredite za cerkev. Ali niste vi odgovorni za zveličanje svojih otrok in svojih služabnikov in ali ne boste morali nekoč zanje dajati obračun? Kakor bomo mi pastirji dajali odgovor za vaše duše, tako bodo tudi družinski očetje pred Bogom odgovarjali za vsako osebo svoje hiše, za ženo, otroke, strežnike.«⁹

Tesno z intenzivnim notranjim krščanskim življenjem je bila povezana tudi zunanja rast Cerkve, kakor prvo je tudi drugo slonelo na dejavnosti celotnega božjega ljudstva. Občestvo krajevne Cerkve je bilo tisti temeljni dejavnik, brez katerega bi misijonarski cilji ostajali sploh nedosegljivi, namreč spreobračanje nekristjanov njihovega okoliša h krščanski veroizpovedi in po sprejemu v cerkveno skupnost njihovo poglobljanje v veri. Kleriki in laiki so pri tem imeli enake dolžnosti, čeprav je razumljivo, da je bilo njihovo delo raznovrstno in da je vse potekalo pod nadzor-

⁶ F. K. Lukman, *Svetega Cecilija Ciprijana izbrani spisi II*, Ljubljana 1943, 209 sl.

⁷ Krizostom, *O prazni slavi in vzgoji otrok*, 40; Sources Chrétiennes 188, 137.

⁸ Krizostom, *In genesim homil. II, 4*; PG 53, 31.

⁹ Krizostom, prav tam.

stvom krajevnih škofov. Celotno versko življenje krščanskih skupnosti je bilo prežeto z misijonarsko mislijo, tako bogoslužje kot sploh vse pobožnosti, karitativna skrb in meništvo. Mnogi spisi antične dobe, predvsem ohranjene pridige, poudarjajo velik pomen misijonarskega poslanstva laikov. Pridigarji ne govorijo zgolj o splošni misijonski dolžnosti laikov, ampak še posebej podčrtujejo, kako ima za širjenje krščanskega oznanila odločilno vlogo zglede krščansko življenje laikov. Posebno predirljiv je glede tega Janez Krizostom. Težilo ga je, da se zdaj, ko večina ljudi že spada v krščansko skupnost – govoril je o Antiohiji – komaj še kdo iz poganske manjšine spreobrne h krščanski veri. Trdil je: »Nobenega pogana ne bi bilo več med nami, če bi mi bili resnični kristjani.«¹⁰ Tudi Avguštin je zaklical laikom: »Privedite h krstnemu studentu vse, ki jih morete.«¹¹ Čeprav ni šlo vse tako idealno, kot zveni iz navodil in spisov raznih škofov laikom in kot si mi sami včasih to preveč idealizirano predstavljamo – na vzhodu in zahodu je bilo slišati tožbe, da imajo veleposestniki premalo misijonarskega čuta, da ne poskrbe duhovnikov in učiteljev za svoje delavce, da ne postavljajo zanje kapel – je pa vendar treba poudariti, da so mnogi laiki svoje misijonarsko poslanstvo vzeli zelo resno; brez njihove zavzete misijonarske dejavnosti znotraj cerkvenih skupnosti in tudi navzven, brez neštivilnih neznanih potnikov, trgovcev, uslužbencev, vojakov in tudi žená, ki so misijonarsko delovali, kjerkoli se jim je za to ponudila priložnost, si ni mogoče zamisliti nagle rasti Cerkve v rimskem cesarstvu. To dejavnost posameznikov je močno podprlo poglobljeno življenje cerkvenih občestev; iz skupnega bogoslužja, vse bolj obogatene s psalmi, s Svetim pismom in s cerkvenimi himnami, se je bogatila in poglobljala tudi zasebna pobožnost laikov.

Bežno pogledjmo še mesto laikov v pravni ureditvi antične Cerkve. Do začetka 4. stoletja že uveljavljena razvrstitev kristjanov v tri skupine, laike, klerike in menihe, je v nadaljnjem razvoju dobivala še razločnejše poudarke. Pri tem je posebno značilno, da je doživljalo velike spremembe predvsem vrednotenje laiškega stanu in njegovo mesto v Cerkvi. Zelo tesna povezanost, resnično življenjska skupnost klerikov in laikov, tako značilna za predkonstantinsko obdobje – občestvo je močno povezovala možnost mučeništva, ki je lahko doletela vsakogar – se je vse bolj rahljala. Sijaj nekdanjega mučeništva so mnogi prenašali na askete in menihe in s tem hočeš nočeš ustvarjali razloček med njimi in množico vernikov. Tudi kler je z nadaljnjim razvojem cerkvenih služb, z razširjanjem dolžnosti in pravic v dušnem pastirstvu postopno pridobil vse večjo avtoriteto, ki ga je seveda vse bolj dvigala nad množico laikov in ga od nje tudi oddaljevala. Res pa tudi med laiki ni manjkalo takih, ki so bili zadosten vzrok, da so dušni pastirji na splošno na laike začeli gledati z nezaupanjem. Vse to je vodilo v določene posledice, čeprav ne bi mogli reči, da so te vedno pomenile zmanjševanje vpliva laikov na življenje Cerkve. V novosezidanih cerkvah so ograjevali prostor za kler – prezbiterij – kamor laiki niso imeli dostopa. V neposrednem dušnem pastirstvu so laiki lahko sodelovali predvsem pri pripravi katehumenov na krst, posebej so za tako delo pritegnili vdove, ko je šlo za pripravo žensk na prejem krsta. Stara pravica laikov, da sodelujejo pri volitvah svojega klera, je načelno sicer še obstajala, vendar je dejavno sodelovanje vse bolj prehajalo v pasivno, ki se je navadno moglo izraziti le z aklamacijo za predlaganega

¹⁰ Krizostom, *In ep. I. ad Tím. homil. X, 3.*

¹¹ Avguštin, *Sermo 25, 8*, navaja: H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte II/1*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 221.

kandidata. O tej zadevi so razpravljale tudi nekatere sinode; tako je npr. sinoda v Laodikeji proti koncu 4. stoletja nastopila proti udeležbi laikov pri volitvah klera, na zahodu pa se je še ohranjala navada, da so na letnih sinodah lahko sodelovali tudi laiki.

Oznanjevalna služba je prvotno sicer bila prvenstvena dejavnost apostolov in za njimi drugih nosilcev cerkvenih služb, vendar se je raztezala tudi na širši krog karizmatikov laikov. Že v drugem stoletju, ko se je vse bolj uveljavljala praksa katehumenata, se je krog oznanjevalcev zoževal, od 4. stoletja naprej pa je učiteljska služba v Cerkvi postala skoraj izključna pravica klerikov, tako se je pridiganje laikov iz cerkvene prakse izgubilo. Papež Leon I. (440–461) je pridiganje laikov izrečno prepovedal, raztegnil pa je to prepoved tudi na menihe, četudi bi ti imeli potrebno izobrazbo. Nekatere redke izjeme le potrjujejo splošno prakso. Pač pa so apostolske konstitucije še dopuščale, da katehumene lahko poučujejo tudi laiki, ki se posebej izkažejo s svojimi spodobnostmi in resnim krščanskim življenjem.¹²

Vzporedno s tem omejevanjem pri učiteljski službi pa se je, morda to zveni presenetljivo, krepilo sodelovanje laikov pri teološko-pisateljskem delovanju Cerkve, predvsem v njenem zahodnem delu. Znani teologi laiki so bili Justin, Tertulijan, Pontan, Klemen Aleksandrijski, Arnobij, Laktancij, Prosper iz Akvitanije in drugi, veliko pa je bilo število teologov, ki so začeli delovati kot laiki, pa so kasneje prejeli duhovniško posvečenje. Ob tem je seveda treba upoštevati, da v patrističnem obdobju ni bilo kake ločitve na versko-teološko kulturo, ki bi bila pridržana kleru in na svetno kulturo laikov, kot se nam to danes zdi normalno. Tako so teologi laiki bili v Cerkvi čisto reden in normalen pojav. Šele po propadu rimskega cesarstva so bogati zakladi antične kulture ostali praktično le še v rokah klera, predvsem škofov in menihov; takrat je tudi vsa vzgoja, še posebej na teološkem področju, prešla v roke klera. Drugačen razvoj je doživljala Cerkev na vzhodu; tam so predvsem izobraženi laiki še dolgo zadržali pomembno mesto v življenju.¹³

3. Čeprav se že v antični dobi srečujemo s prej omenjenimi delitvami znotraj božjega ljudstva, pa je razliko med klerom in laiki še veliko bolj zaostri la klerikalizacija Cerkve v srednjem veku (o tej bi lahko rekli, da nas še vedno močno vklepa, da nam je še danes tako močno v krvi, da se kar težko sproščeneje soočamo s koncilskim naukom o Cerkvi kot o božjem ljudstvu). Capitulare s frankovske sinode 818/819 poudarja, da se krščansko ljudstvo deli v tri stanove, kanonike, menihe in laike. V tej dobi je sicer bil močno navzoč pojem *ecclesiae universalis*, ki zajema vse ljudi, čeprav v obliki piramidalne razvrstitve. Do večjih premikov na tem področju je prišlo v 11. stoletju. Cerkev se je začela vse bolj zavestno in odločno upirati negativnim posledicam fevdalizacije, laični investituri, simoniji, sekundogenituri in podobnim razvadam, prek katerih je svet laikov premočno posegel v življenje in delovanje Cerkve. Če tu govorimo o svetu laikov, je seveda treba reči, da je mišljeno predvsem plemstvo, ki je v cerkvene zadeve posegalo pretežno iz materialnih vzrokov, ne pa množica vernikov laikov. Dejstvo pa je, da so teologi tega časa ob tem, ko so postavljali temelje novega pojmovanja Cerkve, odnosov v svetu, predvsem spremenjenega pojmovanja v odnosu med duhovno in svetno oblastjo – duhovna je v novi miselnosti dobila premoč nad svetno in s tem tudi njeni nosilci, kler s pape-

¹² Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., 344 sl.

¹³ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., 346; H. Küng, *La Chiesa*, Brescia 1969, 436 sl.

žem na vrhu – izvedli obenem ostro ločitev med klerom in laiki; utrli so pot mišljenju, da je celoten korpus klerikov edini resnični predstavnik Cerkve.

Laiki v klerikalizaciji sicer niso postali zgolj pasivni poslušalci in vršitelji ukazov – ohranili so določene pravice pri cerkveni upravi, ponekod so lahko še volili svoje župnike, ob vizitacijah so smeli pred vizitatorjem izreči kritiko svojih dušnih pastirjev, imeli so nekaj besede pri upravljanju cerkvenega premoženja – vendar se je v cerkveni zakonodaji in praksi razdalja med klerom in laiki vse bolj večala, kler je v 13. stoletju že sestavljal poseben »red«, čutil se je kot elita v Cerkvi. Cerkevna zakonodaja je laike dosti manj upoštevala kot privilegirani kler, kanonsko pravo je bilo v glavnem kot kleriško pravo.

Že ob koncu istega stoletja pa so se stvari začele sukati nekoliko drugače. Za srednjeveško miselnost o prednosti duhovne pred svetno oblastjo, za srednjeveški univerzalizem in klerikalizem je v svetu, v katerem so se razvijale nacionalne države, nastajala mesta, se uveljavljala samozavestni laiški slog, ostajalo vse manj prostora. Pojavilo se je vprašanje, ali je Cerkev sposobna ta razvoj uvideti, ga upoštevati. Reakcija papeža Bonifacija VIII., ki je v buli *Clericis laicos* (1296) izjavil: »Preteklost v veliki meri spričuje, da so laiki sovražniki klera, in to nas razločno uči tudi izkušnja današnjega časa,« gotovo ni bila najbolj posrečena. Nasprotno, izzvala je burne polemike, v katerih so se kresala mnenja zagovornikov rimske kurije in francoskih laiških legalistov. V znanem traktatu enega od legalistov z naslovom *Antequam essent clerici* najdemo na koncu kot povzetek vsega trditev: »Svete matere Cerkve ne sestavljajo samo kleriki, ampak tudi laiki.« Iz teh sporov je izšel laiški svet, okrepljen v svojem čutu za samoostojnost, postal je bolj samozavesten v svojih pravicah in nalogah, tudi na duhovnem področju. Medtem ko so branitelji rimske kurije zastopali abstrakten sistem, ki ni ustrezal ne preteklosti ne prihodnosti Cerkve, so zastopniki laiškega sveta postavljali zahteve, ki so se takrat morda izražale v nejasnih oblikah, ki so pa nedvomno imele svojo prihodnost v življenju in poslanstvu Cerkve.¹⁴

4. Pravkar omenjeni razvoj gotovo ni zdravo vplival na delovanje Cerkve, ni pa bil edini, ki je hromil Cerkev v njenem notranjem življenju in odrešenjskem poslanstvu celotnega božjega ljudstva. Omeniti je treba tudi pojav, ki sega še v antično dobo in ima ob vseh svojih pozitivnih ciljih in dejanskih učinkih tudi določene negativne odmeve, katerim je vzrok predvsem preozko človeško pojmovanje življenja po evangeliju. Predvsem v pokonstantinskem obdobju so se močno razširile in uveljavile v Cerkvi skupnosti asketov in menihov. Kakor je bilo njihovo življenje nedvomno velikega pomena za poglobljanje krščanstva, saj nam zgodovina spričuje take skupnosti in posameznike kot veliko obogatitev za Cerkev, pa ni šlo tudi mimo morda nehotenih negativnih posledic. Asketi, menihi in puščavniki so močno poudarjali beg od sveta. Ob tem se je marsikje ustvarjalo mnenje, ki je postavljalo pod vprašaj evangeljsko življenje »navadnega« vernika, laika, ki živi v svetu. Ali je v svetu, v vsakdanjosti družinskega življenja, ob skrbeh za družino in vsakdanji kruh sploh možno živeti pravo evangeljsko življenje? Vprašljivo je torej postalo tisto prepričanje, ki je pomenilo osnovno povezanost udov apostolske Cerkve: vsi smo poklicani, da bi vztrajali v nauku apostolov, ali kot ga je izrazil zadnji koncil: »Vsi v Cerkvi, naj pripadajo k hierarhiji ali pa jih hierarhija vodi, so poklicani k svetosti,« in še: »Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu

¹⁴ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., III/1 126,488; III/2 294,440.

ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja« (C 39,40). Mnenje, ki je izhajalo iz nezdravega elitizma in ga je kasneje pridno hranila tudi klerikalizacija Cerkve, je začelo ustvarjati močno zožene predstave o krščanski popolnosti, postavljati je začelo tipično človeško ozke norme za dosego svetosti, množico laikov, ki so največji del božjega ljudstva, je porivalo v položaj obrobnežev, ki imajo že s tem, da ostanejo laiki, manj možnosti za uresničitev svojega krščanskega poklica. To mnenje, ki je glede na široko poslanstvo Cerkve pravi nesmisel, se je med kristjani močno zasidrilo, in kar je še bolj absurdno, je dejstvo, da je tudi v današnji miselnosti in praksi še vedno močno prisotno.

Okoli tega vprašanja so se razplamtele polemike že v antični dobi, niso se pa polegale še vse do danes. V 4. in 5. stoletju se je ponekod v krščanskih laičkih krogih zbuval pravi odpor proti meništvu; delno je ta odpor izhajal iz občutka meščanskih krogov poznejše antike, ki so v meništvu videli očitek svojemu popustljivemu krščanskemu življenju, delno pa so ga zbuvali tudi asketski krogi sami, ki so s pretiranim poveličevanjem deviškega življenja ustvarjali mnenje o manjvrednosti krščanskega zakona. Laiški teolog pisatelj Jovinian je proti koncu 4. stoletja zagovarjal iz krsta izhajajočo enakovrednost različnih stanov v Cerkvi. V debato sta posegla tudi Hieronim in Avguštín. Hieronim je zelo razločno zagovarjal mnenje asketov, pa tudi Avguštín se je v svojih spisih *De bono conjugali* in *De sancta virginitate* nagibal v to smer.¹⁵ Pa omenimo še primer, ki nam je časovno in krajevno bližji! V dokumentih sinode lavantinske škofije iz leta 1900 beremo: »Preden se kdo odloči za zakonski stan, naj dobro premisli, da ga nobena postava ne sili stopiti v zakon, in da se zakonski stan ne sme više ceniti, kakor deviški ali samski, ampak je bolje in zveličavneje ostati v deviškem in samskem stanu, kakor skleniti zakon.«¹⁶

V zgodnjem srednjem veku je meništvo dajalo ton verskemu življenju tako klerikov kot laikov. V reformnem gibanju »pro vita evangelica et apostolica« visokega srednjega veka so ob mnogih samostanih nastale skupnosti laikov konverzov, ki so brez redovnih zaobljub živeli določeno obliko monastičnega življenja; to je sploh v tedanji miselnosti vse bolj postajalo idealna oblika krščanskega življenja. Razmere 13. stoletja – predvsem gre za močno fevdalizacijo najrazličnejših cerkvenih ustanov – pa so rodile široko prenovitveno gibanje, ki je izhajalo iz vrst laikov. Značilno je, da so nosilci tega gibanja močno poudarjali pomen Svetega pisma, ki naj bi vsem ljudem postalo prva norma njihovega življenja, zato je razumljivo, da je v tem laičkem bibličnem gibanju najpomembnejša dejavnost postalo oznanjevanje božje besede. Prav ob tem pa je prišlo tudi do razhajanj s Cerkvijo in do srednjeveških krivoverstev. Mnogim laičkim oznanjevalcem je manjkalo osnovno za to potrebno znanje, niso se hoteli ukloniti navodilom in slednjič prepovedi oznanjevanja, zašli so v krivoverstva in ostro kritiko sfedvalizirane Cerkve. Gotovo pa ima del krivde za to tudi kler, ki se je ob pridiganju in zahtevah po evangeljskem uboštvu čutil ogrožen in je do teh neprijetnih oznanjevalcev že v začetku njihovega delovanja pokazal precej nezaupanja. Gre za tipičen primer nesodelovanja med klerom in laiki, ki mu je v ozadju trmoglava zagledanost v svoj prav, nezaupanje do druge strani in človeška ozkost. V okviru prenovitvenega laičkega bibličnega gibanja seveda spada tudi druga smer, ki pa je s svojimi prizadevanji za evangeljsko življenje in sodasnimi napori, da bi pobude, ki so se v njej porajale, usklajala z nameni in delo-

¹⁵ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., II/1 409.

¹⁶ *Actiones et Constitutiones synodi dioecessanae* (1900), Maribor 1901, 435.

vanjem celotne Cerkve – kar seveda ni šlo vedno gladko – prav skozi svojo poudarjeno eklezialno razsežnost prerajala in oplajala krščansko življenje svojega časa in kasnejših obdobj. Tu naj morda posebej omenimo Frančiška Asiškega, ki je svoje široko in odmevno gibanje sprožil pravzaprav kot laik, ki je sam imel trden namen, da bo živel po evangeliju. V prvih letih mu niti na misel ni prihajalo, da bi dal svojemu gibanju trdno strukturo redovniške skupnosti. Kasneje so ga razmere k temu prisilile, čeprav se nikoli ni strinjal s tistimi, ki so v njegovo skupnost skušali vrvitati posamezne elemente starega monastičnega življenja. Tako je iz začetne skupine laikov kmalu izšla urejena redovna skupnost, v kateri so sprva še prevladovali bratje laiki, že po letu 1240, ko je vodstvo reda prevzel Anglež Aimon, pa je tudi manjše brate zajela klerikalizacija, ki je poslej vedno močno krnila eno od temeljnih vrednot apostolske Cerkve in prve Frančiškove skupnosti, namreč medsebojno resnično bratsko povezanost.

Iz srednjega veka izhajajo tudi laiške skupnosti, ki so skozi dolga stoletja v življenju božjega ljudstva imele izreden pomen, ki bi tudi današnjemu času, ko spet »odkrivamo« laike, imele še vedno kaj sporočiti; gre za tretji red in najrazličnejše bratovščine. Frančiškov sodobnik Julijan iz Speyra je zapisal: »Tretji red je red spokornikov, ki mnogim pomaga na poti k popolnosti. Da bi se laže zveličali, lahko v ta red stopijo vsi, poročeni in neporočeni, moški in ženske.« Zgodovinarji poudarjajo, da so prav laiške tretjeredniške skupnosti v času od visokega proti poznemu srednjemu veku vse bolj postajale temeljne nosilke verskega življenja med ljudmi. Povezoval so jih ustaljene in redne zasebne in skupne molitve ter shodi, preprosta spokorna dela, odpoved raznim ugodnostim in skupna prizadevanja na področju dobrodelne dejavnosti. Poznavalec italijanskih razmer ob prehodu srednjega v novi vek piše: »Tretjeredniki so se povsod združevali v manjše skupine, ki so oskrbovale bolnišnice, domove za popotnike in gobavce. Dobre žene so šivale za uboge ljudi obleko, zbirale zanje hrano, revnim dekletom so priskrbele doto, pri njih so našli nov dom najdenčki, ki so jih ponekod še vedno puščali kar pred mestnimi vrati. Dobrodelnost je torej slonela predvsem na ramenih manjših skupin po mestih, med katerimi so posebej izstopale in dolgo časa bile na prvem mestu skupine Frančiškovich tretjerednikov.«¹⁷

Skromna poročila o življenju tretjerednikov dopolnjujejo nekoliko kasnejši viri o bratovščinah. Na Slovenskem so se močno razširile v 15. stoletju. Ustanavljali so jih v čast svetnikom, do katerih je ljudstvo imelo posebno zaupanje, pogosto so to bili farni zavetniki, posebej pa se je razširila bratovščina sv. Rešnjega telesa. V nekatere bratovščine so se lahko vključevali vsi ljudje, druge so povezovali ljudi posameznih slojev ali stanov, spet druge so izhajale iz cehovskih združenj obrtnikov iste stroke. Osnovni nameni različnih bratovščin so bili vsepovsod isti: prizadevati si za resno krščansko življenje po določeni zasebni in skupni molitvi, po skupnih pobožnostih in shodih, po spokornosti in dobrodelnosti. Ko govorimo o različnih laiških skupnostih na Slovenskem, je treba podčrtati nekaj stvari:

- te laiške skupnosti, tretji red, razne bratovščine, kongregacije in družbe so za skupna prizadevanja povezoval zelo številne vernike;
- spodbujale so k intenzivnemu osebnemu krščanskemu življenju in hkrati krepile čut za duhovne in materialne potrebe bližnjega;
- v obdobjih, ki jih označujemo kot krizna obdobja v življenju Cerkve (npr. 15.

¹⁷ M. Benedik, *Zgodovina frančiškanskega laičnega gibanja*, v: *Srečanja* 5(1977) 56 sl.

stoletje), je naš narod še posebej ohranjal svojo vernost ob medsebojni povezanosti in podpori v takih skupnostih;

– razcvet verskega življenja na Slovenskem je redno povezan tudi z razcvetom laičkih skupnosti, ki so dale svoj tipičen pečat slovenski vernosti.¹⁸

5. Dogajanja okrog koncila pričajo (to tudi sami še danes čutimo), da si spreminjena, širša miselnost o Cerkvi, v kateri imajo laiki dovolj prostora in možnosti za dejavno udeležbo v cerkvenem življenju, ni ravno lahko utirala poti. Omenimo kakšen primer! Nauk o skupnem duhovništvu vseh vernikov, obsežen v Svetem pismu, je koncil lepo izrazil v dogmatski konstituciji o Cerkvi (C 10). Še zadnja desetletja pred koncilom pa so se nekateri teologi sila branili govoriti o njem, pač iz strahu, da ne bi zaradi tega trpelo škode družbeno ali hierarhično duhovništvo. Koncil pa vendar poudarja, da »laiki, deležni Kristusove duhovniške službe, spolnjujejo v Cerkvi in svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva« (L 2). Pa drug primer. Javno mnenje v Cerkvi, ki naj ga soustvarja celotno božje ljudstvo, torej tudi laiki, so branili že nekateri dokumenti Pija XII. A neposredno pred koncilom so nekateri tem Pijevim izjavam s svojim tolmačenjem skušali dejansko vzeti vsako moč. Zato je tem večjega pomena, da se je koncil spet potegnil za uveljavljanje javnega mnenja v Cerkvi in se zanj oprl ravno na Pija XII. (prim. C 37).

V našo zavest in v prakso Cerkve morda še posebej počasi prodira tista misel, ki jo je koncil zajel v poglavju Poklicanost vseh k svetosti v dogmatski konstituciji o Cerkvi. Tisočletni razvoj znotraj Cerkve je postopno oblikoval tako pojmovanje o svetosti, kot da je ta dosegljiva samo kakšnim posebnim izbrancem, ne pa vsakemu članu božjega ljudstva, pa naj bo katerega koli stanu ali poklica, kot da ne drži za vse ljudi apostolova beseda: »To je namreč božja volja, vaše posvečenje« (1 Tes 4,3). Svojevsebojno je na to opozoril koncilske očete škof iz Speyra. Takole je rekel: »Ljudje bi zelo pozdravili, če bi v tej Berninijevi gloriiji bilo kdaj videti svetnika v obleki laika. Božje ljudstvo si med svetniki želi tudi družinskega očeta, ki je v našem času skrbel za svoje, sveto ljudstvo si želi na oltar tudi vrlo ženo našega časa, mater v veselem krogu otrok. Kdaj bomo končno v siju svetnikov videli moža našega časa v grobi delavski obleki. Nihče ne bo rekel, da bi ne bilo vrednih kandidatov za to čast.«¹⁹

Bežen pogled v dvatisočletno zgodovino Cerkve, božjega ljudstva, nam kaže, kako je vse tisto, kar kratko označujemo kot človeški element v Cerkvi, po svoje čudno krojilo razvoj Cerkve skozi čas, kako jo je krnilo v njenem širokem odrešenjskem poslanstvu, hkrati pa nam tudi spričuje, da tisti največji del božjega ljudstva, ki mu pravimo laiki, vendarle ni ostal zgolj pasivni sprejemnik, ampak bil vedno aktivni soudeleženec v poslanstvu Cerkve. Nema lokrat v preteklosti so bili prav laiki tisti, ki so Cerkev v njenih kriznih obdobjih spet vračali k njenim prvotnim nalogam in namenom, nema lokrat so bili prav laiki pobudniki novih oblik bogatega notranjega življenja Cerkve. Če pravimo, da je zadnji koncil spet odkril laike v Cerkvi, če se bo z vprašanji o laikih ukvarjala bližnja škofovska sinoda v Rimu, potem je to vse tudi za nas spodbuda, da bi tudi sami »odkrivali« laike – pa ne le kot sodelavce pri bogoslužju ali celo samo pomočnike in svetovalce v materialnih vpraša-

¹⁸ J. Gruden, *Cerkvene razmere med Slovenci v petnajstem stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 100 sl.; M. Benedik, *Slovenska vernost ob nastopu novih redov in porajanju mest*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 19(1985) 4 sl.

¹⁹ Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 131, 148, 143.

njih, ampak predvsem naj bi odkrivali in spoznavali bogastvo njihovih darov, njihovega posvečenega življenja iz zakramentov, njihovega specifičnega poslanstva znotraj Cerkve, torej bogastvo vsega tistega, kar kakorkoli pripomore, da Cerkev tudi v današnjem svetu more resnično delovati kot odrešenijsko božje ljudstvo.

Bogdan Dolenc

Teologija laikata 2. vaticanskega cerkvenega zbora

Uvod

Škofovska sinoda bo v Rimu na svojem sedmem rednem zasedanju prihodnjo jesen razmišljala in razpravljala o temi Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in v svetu dvajset let po 2. vaticanskem koncilu. To je tema, ki jo je izbrala večina cerkvenih teles, pristojnih za to odločitev, potem ko so pretehtali najbolj obča, nujna in aktualna pastoralna vprašanja. Že ta odločitev je znamenje, kako nujno je, da mesto in naloge laikov v današnji Cerkvi in svetu bolje dojamemo in ovrednotimo.

Ko je papež sprejel ta predlog, ga je ob srečanju s člani Sveta generalnega tajništva sinode 19. maja 1984 takole komentiral: »Ni težko razpoznati motivov takšnega soglasja v izbiri. Res, poslanstvo laikov kot sestavni del odrešenjskega poslanstva vsega božjega ljudstva je temeljnega pomena za življenje Cerkve in za služenje ljudem in časnim stvarnostim, ki ga je Cerkev dolžna nuditi.«¹

Drugi vaticanski koncil je izročil vesoljni Cerkvi dragoceno dediščino doktrinalnih novosti in pastoralnih smernic, ki se nanašajo na laike. To je bil sploh prvi koncil v zgodovini Cerkve, ki je govoril o laikih. Mimogrede povedano, bil je tudi prvi, na katerem so bili navzoči laiki, povabljeni posebej kot opazovalci (poslušalci), ki so nekajkrat imeli govore tudi v koncilski dvorani (a ne kakor na tridentinskem koncilu, ko so laiki kot »oratores« zastopali krščanske vladarje).² Francoski krščanski filozof in laik Jean Guitton pa je koncil označil takole: »Če bodo kdaj hoteli z eno besedo opredeliti ta koncil, ga bodo morda imenovali kar *koncil o laikih*.«³ Podobno se izražata tudi Karl Rahner, ki meni, da je bil to zares »koncil Cerkve o Cerkvi« in kardinal Suenens, ki ga je označil kot koncil o Cerkvi »navznoter in navzven« (»ab intra – ad extra«).⁴ Drugi spet, ne brez razlogov, označujejo naše stoletje kot »dobo laikov«, Odlok o laškem apostolatu pa kot »Magnam chartam« današnjega apostolata.⁵

¹ Ioannis Pauli PP. II, *Allocutio ad Sodales Consilii Secretariae generalis Synodi Episcoporum*, die 19 Maii 1984, v: AAS 76(1984) 784; nav.: *Vocazione e missione dei laici nella chiesa e nel mondo a vent'anni dal concilio Vaticano II*, Lineamenta, Milano 1986, 5.

² Prim. A. S., *Splošni Uvod v koncilске odloke*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 24.

³ Prim. J. Guitton, *Le changeant et l'immuable*, v: *France Catholique* 2032 (6. 12. 1985) 4.

⁴ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 31.

⁵ Prim. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Vol. III: *Periodus tertia*. Typ. pol. vat. 1974, 335 in 384; nav.: R. Brajčić, *Postanak Dekreta o apostolatu laika*, v: *Obnovljeni život* 1(1987)25.

Nedvomno je bil 2. vatikanski koncil »pastoralen«. ⁶ Takega je želel papež Janez XXIII., ki ga je sklical. V primerjavi z dotedanjimi koncili ta ni bil sklican z namenom, da bi zavrnil kakšno versko zmoto, ampak je hotel Cerkev pripraviti na vstop v novo dobo človeške zgodovine, aktualizirati njeno življenje in nauk ter preprečiti, da bi jo zgodovina prehitela.

Takoj pa je treba dodati, da je s pastoralnim namenom notranje povezan tudi doktrinalni, to je na verski in nravni nauk nanašajoči se namen koncila. ⁷ Vsaka praksa mora sloneti na nauku in ga predpostavlja. Tudi zadnja škofovska sinoda ob dvajsetletnici sklepa koncila je naglasila ta vidik: »Pastoralni namen 2. vatikanskega koncila se ne sme postavljati v nasprotje z njegovim doktrinalnim pomenom. Tudi če koncil ne daje izrecno dogmatskih izjav, on sam in njegova besedila – vsak po svoje – pozivajo k sprejetju vere katoličanov. Drugi vatikanski koncil ni pastoralen navkljub dogmi, ki je v njem izražena, temveč je dogma prav zato, ker je resnična, eminentno pastoralna in edina sposobna osvetliti nova pastoralna stanja.« ⁸

Kar zadeva mesto in poslanstvo laikov, je koncil napravil oba koraka: v Dogmatični konstituciji o Cerkvi Lumen Gentium (C) in v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS) jim je dal trdno doktrinalno osnovo in opredelil njihovo teološko mesto, v Odloku o laiškem apostolatu (LA) pa nakazal, kako naj se dejavno vključijo v poslanstvo Cerkve.

Na tem mestu je prav, da se osredotočimo na doktrinalni, teološki vidik. Temeljno priporočilo zadnje izredne škofovske sinode je, »naj bi se poglobilo poznavanje koncila – njegove črke in njegovega duha – da bi prišli do njegovega avtentičnega in popolnega uresničenja v življenju Cerkve«. ⁹ Naj bi pričujoči prispevek dodal k temu skromen delež.

Za razumevanje tega, kar je bilo na koncilu povedano o laikih, se je potrebno najprej kratko ozreti v preteklost in osvetliti razvojne stopnje, prek katerih je dozorevalo novo pojmovanje laikov. Nato bomo naglasili še nekatere temeljne povedke koncila o laikih.

I. Mesto laikov v Cerkvi pred 2. vatikanskim koncilom

Odločilen premik, če ne celo korenit preobrat, v gledanju na laike, ki je našel svoj dokončni izraz v koncilskih dokumentih, je odsev novega načina, kako Cerkev dojema samo sebe. Ali imajo laiki v njej njim pripadajoče mesto in vlogo, ni toliko odvisno od pastoralnih pobud in organizacijskih posegov, temveč predvsem od oblikovanja znotrajcerkvene zavesti, ki pa jo spet določa teološko samorazumevanje Cerkve. ¹⁰

Premiki v tej znotrajcerkveni zavesti niso od včeraj in jih moramo pogledati v nekoliko daljši retrospektivi, in sicer vsaj od začetka novega veka sem. ¹¹

Velika geografska odkritja, humanizem in reformacija označujejo nastop novega

⁶ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 26–30.

⁷ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 26.

⁸ Škofovska sinoda 20 let koncila, v: *Cerkveni dokumenti* 30 (1986) 38.

⁹ V op. 8 n.d., 37.

¹⁰ Prim. E. Niermann, *Laie*, v: *Sacramentum Mundi* III, 128.

¹¹ V naslednjemse naslanjam na zgodovinski pregled, podan pod geslom *Laie*, v: *Sacramentum Mundi*, 130–131 (E. Niermann) in v: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* II, 12–14 (Y. Congar).

veka, ki je hkrati doba napredujoče osamosvojitve sveta od Cerkve. V zavest ljudi stopi misel: človeški in zemeljski svet sta nekaj avtonomnega in imata lastne zakone in lastno vrednost. Večina področij, ki so neposredno služila ciljem Cerkve – politika, znanost, tehnično obvladovanje narave, kultura, urejevanje družbenega življenja – si zastavi lastne cilje. Od druge polovice 17. stol. se vedno bolj širi in utrjuje izrecno zanikanje Boga. Prvikrat v zgodovini se Cerkev sooča s svetom, ki je v polnem pomenu »svet« – svet, ki se sam sebe zaveda in v katerem se kristjani ponovno znajdejo kot »mala čreda«.

Na nove razmere se Cerkev odziva tako, da se prilagaja. To je zakon, ki velja za vse, kar je živega.¹² Zavzame se, da bi okrepila svoj vpliv in se navzven tudi brani. Dušno pastirstvo 19. stol. skuša znotraj sveta ustvarjati majhne otoke trdnega krščanstva (bratovščine, združenja itd.). V odnosu do države se Cerkev bojuje za prostor svobodnega delovanja, kar se izraža v sklepanju konkordatov. V tem prizadevanju rada sprejema pomoč laikov, ki se kot strokovnjaki dobro znajdejo v obvladovanju vedno bolj zapletenega sveta. Na političnem področju se začno organizirati »katoliške stranke«, ki naj bi v eni politični formaciji zbrale vse prepričane katoličane. Te stranke sčasoma postanejo akonfesionalne in s tem izgubljajo svoj prvotni namen. Politizaciji Cerkve se upro papeži Leon XIII., Pij X. in Pij XI. Treba je najti drugačno obliko v organiziranem apostolatu laikov, ki ne bi bil instrument političnih strank. To obliko vidi papež Pij XI. v Katoliški akciji kot sodelovanju laikov v hierarhičnem apostolatu Cerkve. Katoliška akcija se hitro razširi po vsem svetu. Ob njej vzniknejo še razna druga združenja laikov na narodni in mednarodni ravni. V času koncila deluje že ok. šestdeset takšnih mednarodnih oblik (npr. Caritas internationalis, Mednarodna federacija združenj katoliških zdravnikov, Ognjiščarji itd.).¹³

Te prehodne oblike so za Cerkev nujne etape v dozorevanju zavesti, ki svet v njegovi avtonomiji jemlje vedno resneje, to pa se kaže tudi znotraj Cerkve. Samobrambna miselnost se že proti koncu 19. stol. umika in daje prostor zavesti misijonskega poslanstva Cerkve v svetu. Večje zanimanje za Sveto pismo in poglobljen smisel za zgodovino v Cerkvi znova prebudita »eshatološki« čut: čut za to, da je Cerkev od Boga sklicano ljudstvo, da je končni cilj celega sveta uresničenje božjega kraljestva in da so dolžni vsi kristjani prispevati k uresničitvi načrta božje milosti. V ospredje vse bolj prihaja napetost med Cerkvijo in svetom, v ozadje pa se umika napetost med kleriki in laiki, torej znotraj Cerkve, ki jo sestavljajo eni in drugi skupaj. Kleriki se odpovedujejo držji, ki zahteva zase ugled in privilegije, in se trudijo biti ponižni služabniki ljudi v imenu Jezusa Kristusa. Pri laikih se krepi zavest, da imajo svoje lastno mesto v življenju Cerkve. Posebej v tem stoletju se začne vedno jasneje zavedati razkristjanjevanja družbe po eni strani, po drugi pa svoje globalne

¹² Kardinal J. H. Newman je v svojem **Razvoju krščanskega nauka** pokazal, kako je ravno ta sposobnost Cerkve, da se prilagaja, ne da bi se izneverila svojemu bistvu, razpoznavno znamenje njene resničnosti in neuničljive življenjske moči. »Cerkev . . . počiva v svojem teku, svoja opravila skoraj odloži, pa zopet vstane in spet je taka kakor poprej; vse je na svojem mestu, vse je pripravljeno: nauk, praksa, načela, red upravljanje – vse je, kot je bilo. Lahko se kaj spremeni, a gre le za utrjevanje ali prilagajanje. Vse je nedvoumno in določeno. Njena identiteta je nesporna. (J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1914 447; nav.: J. Newman-J. Zupet, *Vodi me, dobrotna luč*, Celje 1979, 110).

¹³ Prim. R. Brajičić, v op. 5 n.d., 26–27.

stvarnosti: da je namreč Kristusovo skrivnostno telo, zakrament Boga v zgodovini in skupnost z misijonskim poslanstvom.¹⁴

»Koncil je bil končna točka obsežnega gibanja idej in pobud, ki so ga pripravljale,« piše Yves Congar.¹⁵ V tem bogatem »gibanju« idej in pobud lahko razlikujemo štiri glavne prvine, ki zadevajo »teologijo laikata«, in sicer:

- teološko razmišljanje v ožjem pomenu,
- izkušnje laikov, zlasti znotraj gibanja Katoliške akcije,
- priprava in delo svetovnih kongresov o laiškem apostolatu (zlasti 2. kongres 1957), in končno
- nauk papeža Pija XII., ki je leta 1946 rekel: »Laiki so Cerkev.« Ta preprosti stavek je postal zgodovinski.¹⁶

Y. Congar takole povzema vsa ta obsežna prizadevanja, ki so obrodila plemenit sad na 2. vatikanskem koncilu: »Kar zadeva mesto in vlogo laikov, je 2. vatikanski koncil slovesno potrdil pozitivne pridobitve že več kot petdeset let obstajajočega organiziranega laiškega apostolata, štirideset let Katoliške akcije v številnih deželah, dveh kongresov o laiškem apostolatu, izdatnih teoloških študij ter liturgičnega in bibličnega gibanja.«¹⁷

II. Predzgodovina 4. poglavja *Lumen gentium* o laikih

Videli smo, da je predkoncilsko dogajanje naravnalo kretnice razvoja laikata v najboljšo smer. Vendar stvari na koncilu niso potekale tako gladko. Če pogledamo malo za kulise koncilskega dogajanja, ugotovimo, da je bilo treba šele med koncilom odpraviti mnogo pomislekov in ovir.¹⁸

Osnutek dogmatične konstitucije o Cerkvi, objavljen 1962, je izdelala teološka pripravljalna komisija in je obsegal 11 poglavij. Četrto poglavje je imelo naslov Laiki. V tej prvi »izdaji« našega poglavja so laiki predstavljeni prvenstveno v razmerju do hierarhije. O skupnem duhovništvu kristjanov se govori kot o več ali manj »nepravem« (uneigentlich). Svet se zdi po tej predlogi zaprt in celo sovražen evangeliju. O Katoliški akciji dobimo vtis, da je prej nekakšno gibanje cerkovnikov in katehistov kot pa apostolat, ki ga vodijo laiki. Ob diskusijah med prvim zasedanjem koncila je postalo jasno, da je potrebno to poglavje – kot tudi celoten osnutek o Cerkvi – do drugega zasedanja korenito predelati.

Na temelju predlogov v koncilski avli je teološka komisija za drugo zasedanje 1963 pripravila nov osnutek konstitucije, ki je obsegal le 4 poglavja. Tretje od njih je imel naslov Božje ljudstvo in zlasti laiki. Tudi ta osnutek ni bil za vse sprejemljiv. Glavna sprememba, ki jo je predlagal kardinal Suenens, naj bi bila v tem: iz 1.

¹⁴ Prim. B. Lalande, *Etapes du laicat*, v: *Les laics et la mission de l'église*, Paris 1962, 75–97; nav.: R. Goldie, *Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia*, Roma 1986, 11.

¹⁵ Y. Congar, *Place et vision du laicat dans la formation des prêtres après le concile Vatican II*, v: *Seminarium* (jan.–marec 1976) 59; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 9.

¹⁶ Prim. R. Goldie, v op. 14 n.d., 9–10.

¹⁷ Y. Congar, *L'appel de Dieu*, v: *Le peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes*, Roma 1968, 103–104; nav. R. Goldie, v op. 14. n.d., 9.

¹⁸ V nadaljnjem se opiram na komentar F. Klostermanna v 4. poglavju *Lumen gentium*, v: *Das zweite Vat. Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK, Ergänzungsband I*, Freiburg 1966, 260–272, ter na zgodovino iste konstitucije izpod peresa G. Philipsa prav tam, 146–152.

(Skrivnost Cerkve) in 3. poglavja je treba izločiti vse, kar se nanaša na božje ljudstvo v splošnem, in napraviti iz tega novo poglavje, ki bo v dokončni razporeditvi drugo. Poglavje, namenjeno laikom, naj obsega le tisto, kar zadeva vernike v svetu. To poglavje je prišlo potem na 4. mesto. Tako dobimo dokončno razporeditev popravljenega besedila, ki je bilo sprejeto in potrjeno na 3. zasedanju 1964:

1. poglavje: Skrivnost Cerkve
2. poglavje: Božje ljudstvo
3. poglavje: Hierarhična ureditev Cerkve in zlasti škofovstvo
4. poglavje: Laiki
5. poglavje: Poklicanost vseh k svetosti v Cerkvi
6. poglavje: Redovniki
7. poglavje: Eshatološki značaj potujoče Cerkve in njeno zedinjenje z nebeško Cerkvijo
8. poglavje: Blažena Devica Marija, božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve

Ta razporeditev že sama prispeva k pravemu gledanju na razmerje med hierarhijo in laiki. Na prvo mesto ni postavljeno razlikovanje, ampak to, kar je skupno celotnemu božjemu ljudstvu, hierarhiji in laikom. O tem govori 2. poglavje. Tu je opredeljeno bistveno poslanstvo celotne Cerkve, pri katerem so vsi dolžni sodelovati kot udje Kristusovega telesa. Nobeno nadaljnje razlikovanje ne sme odmisлити iste milosti odrešenja, ljubezni in upanja. Vsako izvajanje oblasti je upravičeno le kot služenje vesoljni poklicanosti. Tako je vsaka nevarnost ločevanja med »voditelji« in »podrejenimi« vnaprej izključena: vsi so zavezani solidarnosti pri istem delu za zveličanje sveta.¹⁹ Bolj pride v ospredje temeljna enakost glede poklicanosti, dostojanstva in pa tudi dolžnosti. Manj je nevarnosti, da bi hierarhijo postavljali nasproti božjemu ljudstvu in v njej videli absolutne gospode v razmerju do podložnega ljudstva. Manjša je skušnjava, da bi pojma poslušnost in podrejenost omenjali le v zvezi z laiki. Končno ostane vsak, celo najvišji nosilec službe v Cerkvi, sam zase vedno »vernik« in je dolžan »poslušnost« evangeliju (prim. Rim 10,16; Flp 2,5-8; 2 Tes 1,8; 1 Pt 1,14-22). Poleg tega je novozavezna služba, kot že sama beseda pove, v bistvu služenje (prim. Lk 22,26 sl.), ki se izvršuje v hoji za tistim, ki je bil »pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8). Podrejenost v svetnem pomenu docela nasprotuje dostojanstvu članov ljudstva, ki ga božje razodetje označuje kot kraljevsko in duhovniško (prim. 1 Pt 2,9; Raz 1,6; 5,10).²⁰

Poglavje o laikih, četrto po vrsti, je pri dokončnem glasovanju leta 1964 dobilo od 2236 glasov le 8 negativnih. To je bilo pri tem glasovanju najmanjše število negativnih glasov. V besedilo so vgradili večino izboljšav, ki so jih očetje predlagali med zasedanji. Najbolj pomembno in najbolj odločno zahtevano dopolnilo je bilo, da se življenje laikov prikaže stvarno in s pravimi izrazi. Predvsem po njih, ki so poklicani, da prinašajo Kristusovo pričevanje in njegovega duha v najožji družinski krog, je Cerkev dejavno navzoča v svetu.

Mimogrede naj bo omenjeno, da je usmerjenost koncilske večine še leta 1963 naletela na ostro nasprotovanje nekaterih očetov. Ti so hoteli videti v laikih zgolj pasivni element v Cerkvi (kvečjemu še kot podaljšano roko klera), kot izvršni organ, ki se ga hierarhija poslužuje, kadar ima opravka s svetnimi področji. Odnos hierarhije do laikov in do njihovega sveta so hoteli videti le pod vidikom avtoritete in

¹⁹ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 146.

²⁰ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 262.

poslušnosti.²¹ Eden od koncilskih očetov je menil, da je besedilo preveč optimistično, in zahteval, da mora opredelitev laika vključevati tudi dolžnost poslušnosti.²² To pomeni, da so prav v koncilski razpravi segali ostanki mišljenja, ki je dolga stoletja prevladovalo v Cerkvi in ki ga je nekdo karikiral z naslednjo prisodobno: Laiku pripadajo v Cerkvi trije položaji: prvi je, da kleči pred oltarjem, drugi, da sedi in posluša pridigo, in tretji, da drži roko v žepu, da iz njega potegne svoj dar za pušico.²³ Pa ne mislimo, da je tako mišljenje veljalo le v srednjem veku. Papež Pij X. piše v okrožnici Vehementer 11. februarja 1906 takole: »samo zbor pastirjev je nosilec potrebne pravice in oblasti, da giblje in usmerja vse člane družbe k njenemu cilju. Kar pa zadeva množico, nima druge pravice, kot da se pusti voditi in da kot učljiva čreda sledi pastirjem.«²⁴

III. Temeljni povedki 2. vatikanskega koncila o laikih

Če govorimo o laikih, nikakor ne moremo mimo 2. poglavja *Lumen Gentium*, ki govori o Božjem ljudstvu. To poglavje je dobilo svoje mesto pred izvajanjem o hierarhičnih »stopnjah« (3. poglavje). Ob naslonitvi na 1 Pt 2,9 sl. razvija nauk o edinosti vseh udov Cerkve,²⁵ edinosti, ki sloni na skupni poklicanosti, krstu in birmi ter deležnosti pri trojni Kristusovi službi.

10. člen obravnava temo, ki je blizu teologiji, ki izvira iz reformacije in je po dolgotrajnem zanemarjanju s papežem Pijem XII. spet dobila domovinsko pravico v katoliški Cerkvi: skupno duhovništvo (*sacerdotium commune*) vseh vernikov.²⁶ Koncilski teolog G. Philips omenja, da se je še na koncilu pojavljala pretirana opreznost glede uporabe tega izraza: »Prvikrat v zgodovini koncilov je osnutek posebej govoril o pomenu splošnega duhovništva. Mnogi so videli v tej označbi božjega ljudstva zgolj metaforo; vzhodnima patriarhoma Batanjanu in Cheikhoju je bil ta biblični povedek še manj domač kot zahodnim očetom. Vendar je večina ta izraz brez obotavljanja zelo poudarjala, kljub možnemu sumu, da bi se mogel v protestantskem smislu uporabiti v škodo službenemu duhovništvu.«²⁷

Skupnemu duhovništvu, ki je za lastno zveličanje temeljna in odločilna stvarnost, pa stoji nasproti »službeno« ali »hierarhično« duhovništvo, ki je »od Boga postavljeno« (C 28,1) in s katerim kristjan služi drugim. Med seboj se razlikujeta »po bistvu in ne samo po stopnji« (C 101,2). To pa ne pomeni, da bi bili duhovniki izključeni iz dostojanstva skupnega duhovništva, saj tudi oni spadajo med vernike. Koncil v tej zvezi navaja sv. Avguština: »Za vas sem škof, z vami sem kristjan« (C 32,4). Nadaljnja prvina razlikovanja so karizme, »posebne milosti«, ki jih Sveti Duh »razdeljuje med vernike vsakega stanu« in »s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2). Karizme so znamenje, da *en* Duh oživlja, posvečuje in vodi božje ljudstvo. V obravnavanju teh različnih služb in darov je naglašena med-

²¹ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 261.

²² Prim. F. Klostermann, v op. 18. n.d., 262, op. 4.

²³ Prim. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, 7.

²⁴ Navaja Y. Congar, v op. 23 n.d., 328, op. 37.

²⁵ Prim. izraze, s katerimi označuje Cerkev: »vidni zakrament te odrešilne edinosti«, »najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja«, »ljudstvo, ki naj bi zraslo v enoto ne po mesu, ampak v Duhu« (C 9).

²⁶ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 112.

²⁷ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 147.

sebojna naravnost, povezanost in podrejenost (prim. C 10,2 in 7,3).

4. poglavje *Lumen Gentium* (9 členov, 30–38) je izrecno posvečeno laikom in kaže njim lastno mesto v celoti Cerkve. To besedilo je dogmatična podlaga Odloku o laiškem apostolatu (LA).

V prvem, uvodnem členu, je povedano nekaj temeljnega: »Dušni pastirji . . . dobro vedo, da niso od Kristusa postavljeni, da bi vse zveličavno poslanstvo Cerkve v odnosu do sveta prevzeli samo nase, marveč da je njihova vzvišena naloga tako pasti vernike in tako priznavati njihove naloge in karizme, da na svoj način vsi složno sodelujejo za skupno stvar« (C 30).

V 31. členu se koncil spoprijema z nalogo, kako podati specifično opredelitev ali vsaj opis laika. Na koncilu je bilo slišati misel, da bi po štirih stoletjih čakanja od reformacije sem laiki končno smeli pričakovati, da se opredeli njihovo teološko mesto.²⁸ Najvažnejša točka je bila, kako izdelati ne le negativen, ampak pozitiven pojem krščenege, subjekta vseh krščanskih pravic in dolžnosti, nosilca dostojanstva božjega otroka, ki pa ob tem ne pripada nobeni stopnji hierarhije in živi svojo pristno religiozno poklicanost sredi profanega sveta.

Prvi odstavek opisuje, kaj koncil razume z besedo laik, torej skuša določiti ta pojem. Pri tem pa že izražanje (»pod imenom laiki razumemo tukaj . . .) kaže, da ne namerava podati načelne teološke definicije, ampak le opis od hoc. Dejansko je povedano le, kaj se v nadaljnjem s to besedo pojmuje. Najprej je, kot dotlej običajno, bolj negativno izraženo, kaj laik ni: iz celote vernikov so izvzeti vsi udje svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi. Ob tej bolj negativni razmejčitvi pa je hkrati že pozitivno naglašeno, da gre za »vernike« (christifideles). O teh je nadalje pozitivno naštet, kaj jih še podrobneje odlikuje: bili so s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo; tako so po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe ter izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu (prim. C 31,1). S tem je lepo izražen »genus proximum«: laiki so verniki (christifideles), krščeni, udje božjega ljudstva, deležni trojne Kristusove službe in izvrševalci poslanstva celotnega krščanskega ljudstva. »Differentia specifica« pa je podana zelo splošno s tem, da je deležnost trojne službe označena kot deležnost »suo modo« (po svoje), glede izvrševanja poslanstva pa je rečeno, da je »pro parte sua« (svoj delež). Lahko rečemo, da koncil ni hotel podati »definicije« laika, ampak le »tipološki opis«.²⁹

Ni pa manjkalo poskusov definicije v predkoncilskem obdobju. Kot zanimivost navedimo dve najbolj znani. Nizozemski teolog E. Schillebeeckx piše leta 1958: »Laik v Cerkvi je kristjan, ud cerkvenega ljudstva in božjega kraljestva na zemlji, za katero je tudi on osebno odgovoren.«³⁰ Francoski ekleziolog Y. Congar pa daje v članku iz leta 1957 tole pozitivno opredelitev: »Laik je kristjan, ki svoj prispevek k delu odrešenja in napredovanju božjega kraljestva, torej k dvojni nalogi Cerkve, uresničuje s svojo zavzeto dejavnostjo v svetnih strukturah in v časnem delovanju.«³¹

²⁸ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 146.

²⁹ Prim. *Relatio textus emendati*, 1964; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 12.

³⁰ E. Schillebeeckx, *La missione della chiesa*, Roma 1971, 163; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 13.

³¹ Y. Congar, *Sacerdoce et laicat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 340; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 14.

Drugi odstavek 31. člena pa govori o »svetosti« laikov, ki jim je »posebna, njim lastna« (*propria et peculiaris*). »Svet« tukaj ni označen niti pozitivno niti negativno, ampak pomeni le »redne (navadne) razmere«. V njih naj laiki iščejo božje kraljestvo in naj te razmere kakor kvas od znotraj »posvečujejo« (*sanctificatio mundi*).

V 32. členu prihaja vedno močneje na dan misel o temeljni enakosti v božjem ljudstvu. Vedno izrecneje je povedano, da ne gre le za enost udov, ki imajo sicer različna opravila, ampak so v tej enosti relativizirane in celo odpravljene neenakosti, ki izvirajo iz rodu, narodnosti, socialnega položaja in spola. Tudi neenakosti, ki so nujno prisotne v Cerkvi, ker so »nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje« (C 32,3), se zdijo zelo relativizirane zaradi globlje »resnične enakosti« (*vera aequalitas*) v poklicanosti k svetosti, v izpovedovanju iste vere, v skupnem dostojanstvu in dejavnosti, »ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3).

V tem pogledu je značilna majhna, a zgovorna sprememba besedila med nastajanjem konstitucije. Prvotno besedilo se je glasilo: »Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni *nad* druge za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje . . .« Dokončno besedilo pa je predlog »nad« zamenjalo s predlogom »za« (mi imamo namesto tega v prevodu 3. sklon): » . . . so postavljeni *drugim* za učitelje . . .«, da bi bilo tako služenje (*ministerium seu diakonia*) bolj podčrtano, kot pravi *Relatio*.³²

Zadnji odstavek naglašá še zadnjo posledico temeljne enakosti vseh članov božjega ljudstva. Če je sam Kristus postal brat vseh kristjanov, torej tudi laikov, in sicer brat, ki je prišel, da bi služil, potem so nosilci svete službe tem bolj bratje tistim, ki jim služijo, saj zastopajo mesto Kristusa, brata vseh. »Podoba hlapca« (Flp 2,7) je namreč hkrati podoba brata. Besedilo hoče reči: le če bodo opravljanje cerkvene službe tako pojmovali, bo ta vodila k njemu, k čemur mora voditi, namreč, da bi vsi izpolnjevali novo zapoved ljubezni (prim. C 32,4). Nedvomno zahteva ta »bratovska« prвина v razmerju med pastirji in drugimi verniki tudi ustrezne zunanje izraze na obeh straneh in odpravljanje drž, ki temu bratstvu v Kristusu nasprotujejo, še več, kazati bi se moralo v medsebojnem spoštovanju, pomoči, zaupanju in v duhu ljubezni.³³

33. člen preide na poklicanost laikov znotraj Cerkve in na njihov posebni apostolat. Pomembna je opredelitev laiškega apostolata: pristna »deležnost (*participatio*) pri odrešenijskem poslanstvu Cerkve«. Na srečo niso sprejeli predloga, naj bi »*participatio*« nadomestili s »*cooperatio quaedam*« (neko sodelovanje), ki zveni zelo blede. To pristno deležnost je odlok o laiškem apostolatu še podkrepil, ko je zapisal, »da je apostolsko delo skupna pravica in dolžnost vseh vernikov, tako klerikov kakor laikov, in da imajo pri graditvi Cerkve tudi laiki svojo vlogo« (LA 25,1). Za to laike določa (*deputantur*) Gospod sam s krstom in birmo.

Koncil je drugje izčrpnje spregovoril o organizacijskih oblikah, prek katerih bodo laiki sodelovali v življenju in poslanstvu Cerkve (prim. C 33, 4. in 5. poglavje LA, Š 10; 27; M 21). Vendar se odpoveduje natančnim predpisom glede podrobnosti in tako omogoča gibljive in vsakokratnim razmeram prilagodljive rešitve.

Naslednji členi prikazujejo življenje laikov kot delež pri Kristusovi trojni službi.

³² Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 267.

³³ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 267.

Kristus hoče svojo duhovniško, preroško in kraljevsko službo izvrševati tudi po njih.

Teologijo treh služb (triplex munus) je sistematično obdelal protestantizem, zlasti je bilo to Kalvinovo delo. Katoliška teologija uporablja to shemo za razlaganje Kristusovega dela šele od srede 18. stol. V 19. stol. se pojavi ta nauk v katoliški ekleziologiji, zlasti po zaslugi kanonistov. Splošno jo začno sprejemati tudi teologi. Pij XII. uporablja to shemo v okrožnici *Mystici corporis*.³⁴ Da je bila sprejeta tudi kot ogrodje poglavja o laikih, je v veliki meri zasluga predkoncilskega teološkega prizadevanja Y. Congarja. Koncil bi bil lahko vzel kakšno drugačno izhodišče, npr. teologijo zemeljskih realnosti, kot je predlagal teolog G. Philips. Prednost sheme o trojni službi pa je tudi v tem, da so prav prek trojne službe vsi krščeni povezani v eno. Koncil govori o deležnosti pri teh službah najprej pri škofih, potem duhovnikih in končno pri laikih. To pomeni, da gre le za trojni vidik enega samega poslanstva, ki ga prejmejo vsi krščeni, vendar vsak po svoje.³⁵

V zvezi z deležem laikov pri skupnem duhovništvu in pri bogoslužju koncil govori o »consecratio mundi«: »Laiki . . . kot povsod dejavni božji častilci tudi svet sam posvečujejo Bogu« (C 34,2). Izraz je uporabil Pij XII. v govoru na mednarodnem kongresu o laičkem apostolatu 1957. To, kar je hotel papež zajeti s tem pojmom, se v bistvu ujema z mislijo koncila, ki pravi, da je naloga laikov »iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo« (C 31,2).

Teološki pomen tega izraza naj bi bil naslednji. Posvečevanje sveta poteka po dveh ravneh: na človeški, naravni, kot napor za počlovečenje sveta in njegovih struktur; ter na krščanski, nadnaravni, kot prizadevanje za pobožanstvenje in pokristjanjenje sveta in njegovih struktur. Oboje pa je med seboj nerazdružno povezano.³⁶

Sposobnost laika, da posvečuje svet, temelji na njegovi deležnosti pri Kristusovem duhovništvu, »ki ga usposablja, da daruje Bogu v duhovni, nezakramentalni in neliturgični daritvi samega sebe ter materialne in duhovne stvarnosti sveta«.³⁷

Koncilska besedila, zlasti CS in LA, v veliki meri odsevajo problematiko, ki je povezana s tem pojmom. Vendar sam izraz ni prišel v koncilsko besedilo, verjetno zaradi pridržkov tistih, ki so v izrazu videli nevarnost »sakralizacije« (v slabem pomenu besede) avtonomnih vrednot časnih stvarnosti.³⁸

S tem pa smo se dotaknili še ene bistvene novosti, ki jo je v pojmovanju laikov vnesel 2. vatikanski koncil. Odpovedal se je namreč nezgodovinski »dvonadstropni teologiji«, ki je delila Cerkev v »specialiste za nadnaravno« (klerike) in »specialiste za ta svet« (laike). To pa je bilo mogoče le na temelju vizije Cerkve kot »zakramenta, to je znamenja in orodja za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1,1). Ta definicija je v drugih poglavjih osvetljena še z zgodovinsko-eschatološke (7. poglavje C) in kozmične perspektive (CS 45). Ker sta človeška dejavnost in zgodovina sveta rekapitulirani v božjem učlovečenju, ni možen noben

³⁴ Prim. M. Schmaus, *La fede della chiesa*, vol. IV: *La chiesa*, Torino 1973, 99; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 25.

³⁵ Prim. G. Philips, *Les lignes maîtresses du chapitre de »Lumen gentium« sur les laics*, v: *Laics aujourd'hui*, (junij 1968) 50; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 26.

³⁶ Prim. G. De Rosa, *La consecratio mundi: significato teologico*, v: *La civiltà cattolica* 3(1963) 532; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 17.

³⁷ Prim. D. De Rosa, *Missione specifica dei laici nella chiesa*, v: *La civiltà cattolica* 4(1963) 130; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 18.

³⁸ Prim. M. D. Chenu, *Consecratio mundi*, *NRTh* 6 (1964), 618; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 18.

dualizem več, ki bi ločeval red stvarjenja od reda odrešenja oziroma dovoljeval, da se Cerkev za svet ne bi menila. Z drugimi besedami: Dejavnost laikov v svetu ima globok zveličavno-teološki pomen. Ukvarjanje s časnimi rečmi in pričevanje (evangelizacija) nista ločena procesa, ampak sta združena v istem človeškem prizadevanju. Tako lahko koncil v CS 43,1 piše: »Kristjan, ki zanemarja svoje zemeljske dolžnosti, zanemarja s tem svoje dolžnosti do bližnjega in celo do samega Boga ter spravlja s tem v nevarnost svoje večno zveličanje.«

Prav tako zgrešena pa bi bila druga skrajnost, če bi menili, da se Cerkev pokriva s svetom, da je identična z njim. Potuje sicer skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo, toda ostane v njem kot »kvas« in »tako rekoč duša človeške družbe« (prim. CS 40,2). Oba reda – stvarjenjski in odrešenjski – bosta postala eno šele, ko bo božji odrešenjski načrt dosegel svoj cilj. Dotlej pa Cerkev priznava upravičeno avtonomijo zemeljskih stvarnosti (prim. CS 36) in si prizadeva za dialog s svetom (prim. CS 40,1).

Sklep

Pričujoče razmišljanje je hotelo pokazati, kako daleč za nami je doba, ko je Kirchenlexicon iz leta 1891 ob geslu Laiki zapisal samo tri besedice: glej pod Kler.³⁹ Koncil je prinesel korenito prenovno pojmovanja laikov. Bil je prvi v zgodovini, ki je obravnaval vprašanje njihove vloge. Prav zato pa iz dokumentov odseva še vedno neko omahovanje med dvema pozicijama: na eni strani velika vizija Lumen gentium in Gaudium et spes, kjer je Cerkev predstavljena kot dejavna navzočnost kritjanov v svetu in za svet s posledicami, ki jih to ima za službeno duhovništvo in versko življenje, po drugi strani pa še vedno klerikalna perspektiva, v kateri je laik spet prikazan kot podrejen in nekakšen podložnik hierarhije. To je slutiti že v 4. poglavju Lumen gentium in postane očitno v Odloku o laiškem apostolatu.⁴⁰

Yves Congar, eden tistih, ki so navdihovali in najbolj od blizu spremljali dogajanje na 2. vatikanskem koncilu, je povzel svojo misel o njem takole: »Najbolj občudujem to, kako je Cerkev v koncilskem agiornamentu – teološki misli, pastorage in krščanskega življenja – znala iz svojega zaklada prinašati 'nova et vetera'.«⁴¹ Morda ji ni uspelo v vseh podrobnostih uskladiti enega z drugim, starega z novim, vendar je pot, ki jo je ubrala, edino prava. Le tako ostaja zvesta svojemu bistvu in poslanstvu. Kardinal Newman, ki je imel Cerkev neizmerno rad in je prav zato tako globoko dojel njeno skrivnost, je zapisal: »V višjem svetu je sicer drugače, toda tu spodaj velja: živeti pomeni spreminjati se in popolno je tisto, kar se je pogosto spreminjalo.« O veri pravi, da »se spreminja zato, da bi ostala ista«. Podobno velja tudi za Cerkev. Spreminja se in se mora spreminjati in prilagajati zato, da bi ostala ista – ne enaka, ampak ista – Kristusova Cerkev.

³⁹ Zvezek VIII(1891) 1323; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 29.

⁴⁰ Prim. P. Guilmot, *Fin d'une église cléricale?*, Paris 1969, 316; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 27.

⁴¹ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1960, 30.

Vinko Potočnik

Dvojna vloga laikov – v Cerкви in družbi

Dejstvo, da obhaja katoliška Cerkev leto škofovske sinode o laikih v času ene najglobljih kriz duhovniških in redovniških poklicev v svoji zgodovini, zastavlja mnogim vprašanje, kaj je narekovalo takšen korak. Ali je to občutek nemoči ali klic na pomoč, da bi laiki prevzeli nekatere naloge, ne toliko v sami Cerкви, ampak predvsem v sodobnem, tako kaotičnem svetu, katerim uradna Cerkev ni kos? Ali pa je vedno večje nelagodje laikov sprožilo odločitev, da Cerkev globlje premisli to vprašanje in v marsičem spremeni prakso? Ali pa so na obzorju drugačni odnosi med duhovniki in laiki, drugačno samorazumevanje Cerkve, nove oblike cerkvene miselnosti?

Kolikor je Cerkev tudi človeška družba, vprašanje o mestu oziroma vlogi laikov v Cerкви in svetu ni zgolj teološko. Vsekakor je na mestu tudi sociološka in psihološka obravnava, ki želi biti razmislek o življenju laikov na preprosti človeški ravni.

Verniki-laiki predstavljajo večino Cerkve. Zaradi prostranosti in raznolikosti te skupine je analiza te posebno težavna. Veliko bolj določno je mogoče govoriti o ožjih skupinah vernih laikov, npr. o delavcih, intelektualcih, ženskah, članih ŽPS in podobno.

Iz metodoloških razlogov nočem izgubiti iz zavesti tudi dejstva, da razpravljam o skupini, ki ji kot duhovnik neposredno ne pripadam. To sicer omogoča potrebno analitično razdaljo, hkrati pa vodi v nevarnost, da bi nehote postavljal v osredje interese (svoje) skupine klerikov. Kajti laik je hkrati odnosen pojem, zato v razpravi o laikih vsaj posredno govorimo tudi o klerikih in odnosih med obema.

Razpravo bremeni tudi slabšalni prizvok pojma laik. Eklezialnega izraza verjetno ne moremo povsem odtegniti vplivu ljudske in figurativne govorice, kjer pomeni laik ne(po)učenega človeka, nestrokovnjaka. V angleščini besedo layman uporabljajo podobno kot outsider, kar pomeni obrobnika, človeka zunaj igre, nekoga, ki ga ni potrebno upoštevati. Beseda laos (ljudstvo) pa nekaterim pomeni maso, množico, čredo, trop.¹ Skratka, kot pravi značilni naslov: »Ena beseda, tisoč problemov«.²

Preden bomo spregovorili o laikih v Cerкви (communio) in laikih v svetu (missio), pogledjmo, kdo je v zgodovini koga poimenoval s tem izrazom in v kakšnih zvezah.

¹ Greek-English Lexicon, Oxford 1068.

² L. Prezzi, *Il laico nella chiesa: una parola mille problemi*, v: *Il regno* 10 (1986) 278-282.

1. Aplikacija pojma laik v zgodovini

V stari Grčiji so z besedo laos, ki naj bi bila mikenskega izvora, označevali ljudstvo v nasprotju z njegovimi voditelji ali vojake – pogosto samo pehoto oziroma preproste vojake, ne pa konjenikov ali mornarjev – v nasprotju z nadrejenimi. Z istim izrazom so poimenovali tudi občinstvo v gledališču. V Egiptu so uporabljali izraz za ljudi, ki niso bili duhovniki. V tem pomenu uporablja besedo tudi Septuaginta: ljudstvo nasproti duhovnikom in levitom. Nova zaveza pa z njo označuje Jude nasproti Gentiles.³

V apostolski in poapostolski Cerkvi pomeni laos novo božje ljudstvo v odnosu do Izraela, vse bolj pa tudi v nasprotju do poganov. Čeprav že Klement Rimski ob koncu 1. stoletja uporablja besedo laik tudi v smislu neduhovnika, pa v Cerkvi pred Konstantinom ne govorijo o duhovnikih in laikih kot o dveh ločenih skupinah vernikov.⁴ Bratstvo je tako v ospredju, da npr. ne govorijo o duhovniku, ki je tudi brat, ampak narobe – o bratu, ki je tudi duhovnik.⁵ Močan antagonizem pa obstaja med mlado Cerkvijo in prevladujočim nekrščanskim svetom.

Čeprav so v severni Afriki še v 3. stoletju očitali kristjanom, da se imajo za brate, pa je to stoletje že prelomne narave. Že pred velikim mejnikom, ki ga predstavlja Konstantin, posebno pa seveda z njim, se prične velika preobrazba obliča Cerkve. Dobro jo izpričuje že govorica tiste dobe. Novi, ključni pojmi postajajo: božje kraljestvo, vodstvo, organizacija, avtoriteta, hierarhija, sveta oblast. Škof Ciprijan npr. še veliko govori o bratstvu, a že močno poudarja njegove stopnje: v vrh hierarhične piramide postavlja škofe, nato klerike, na dno pa brate laike (fratres ex plebe nostra). Množi se hierarhični besednjak: kler, ljudstvo, laiki, disciplina, poslušnost, dolžnosti, dekreti, predpisi. Navzoče je vedno več skrbi za status, spoštovanje, moč in čast.⁶

Med vzroke nakazanih premikov lahko najprej štejemo preprosto dejstvo vse večje številčnosti kristjanov. Zato med njimi ni več prevladoval primarni tip odnosov. Bratska skupnost je dobivala vse več potez množice – v smeri mase –, kar pomeni drugačno obliko medsebojnih odnosov, pa tudi vodstva in organizacije.⁷

Pomemben je tudi prostorski vidik: od hišnega k bazilikalnemu prostoru. Prej so duhovniki bivali skupaj s svojimi verniki, v drugem primeru pa so začeli stanovati v neposredni bližini bogoslužnega prostora. To ne pomeni le prostorske delitve med kleriki in laiki, ampak tudi, da so začele nastajati razlike v stilu življenja: okoli l. 430 duhovniki privzamejo posebno obleko, okoli l. 500 pa tudi tonzuro.

Vzporedno s tem se spreminjajo tudi motivacije in načini vstopanja v vrste klerikov. Kandidatov za duhovniški poklic je bilo naenkrat preveč (tudi zaradi nadarbin in privilegijev), tako da so bile potrebne posamezne stopnje v bližanju duhovništvu. Ni bilo več mogoče, da bi kandidate za duhovniško službo predlagala oz. poklicala skupnost bratov, ampak postane poklic prepuščen posameznikovi želji in osebni odločitvi. V zadnji instanci to odločitev ratificira škof. Vzporedno s tem verniki tudi

³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1984, 619.

⁴ P. Siniscalco, *Laici e laicità*, Roma 1986, 47.

⁵ J. P. Audet, *Priester und Laie in der Christlichen Gemeinde*, v: *Der Priesterliche Dienst I*, 115-175, *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1970, 145.

⁶ J. P. Audet, v op. 5 n.d., 141-150.

⁷ Prim. P. M. Zulehner, »Sie werden mein Volk sein«, Düsseldorf 1986, 30.

nimajo več možnosti, da bi odpoklicali nevrednega služabnika, saj ga tudi izbrali niso sami.

Omenjene spremembe ne vodijo le do večjega razločevanja med laiki in duhovniki, ampak tudi med področjema sakralnega in profanega. Nastopi močna sakralizacija cerkvenih služb. Pred vse, kar je v ožji zvezi s tem stanom, začno postavljati besedo svet: sveta služba, sveta oblast, sveti stan, itn. S tem se nekoliko spremeni tudi samo pojmovanje svetega: manj poudarka je na dejanjih, ki so sveta oziroma posvečujejo človeka, kot pa na odnosu do sakralne sfere – svet je predvsem tisti, ki je bolj vključen vanjo.⁸

Vse to očituje globok preobrat: veliko prejšnjih drugotnih vrednot dobi prvo mesto. Bratski odnosi, ki še ostanejo, se močno ritualizirajo. Bratska Cerkev precej odstopa mesto očetovski Cerkvi.

To je hkrati klerikalizacija Cerkve. Kleriki postanejo edini dejavni del vernega ljudstva. Sinode npr. postanejo mesto, kjer se srečujejo zgolj škofje. Z izjemo ekspertov izostanejo duhovniki in diakoni, predvsem pa laiki. Tudi »vmesne« službe med obema skupinama, od ostiariata do diakonata, sčasoma prevzame kleriška skupina.

Prepad med klerom in laiki v nadaljnjih stoletjih povečuje tudi vse slabše razumevanje latinskega jezika, saj vodi laike v pasivnost in marginalnost. Zato lahko postane laik sinonim za neukega, nekulturnega človeka, plebejca. V začetku drugega tisočletja, v času Gregorja VII., na oba dela Cerkve aplicirajo celo pojma duhovnosti in mesenosti: »duhovni« oziroma evangeljska desna stran so vsi in samo člani klera, medtem ko so »meseni« leva stran, in to so laiki. Ta delitev se kaže tudi v cerkvah, kajti vstop v prezbiterij imajo le prvi.⁹ Gracijanov dekret leta 1142 naravnost govori o prvem razredu duhovnikov in redovnikov in o drugem razredu –laikov.¹⁰

Stroga ločitev med kleriki in laiki ni tako oddaljena preteklost. Še v prejšnjem stoletju je papež Gregor XVI. poudarjal: »Nikomur ne sme biti neznano, da je Cerkev neenaka družba, v kateri je Bog določil nekatere za vladanje, druge za poslušanje. Ti so laiki, oni kleriki.« Pij X. je to formuliral še ostreje: »Samo zbor pastirjev ima pravico in avtoriteto . . . krmariti in voditi. Večina nima nobene druge pravice, kot da se da voditi in kot poslušna čreda sledi svojim pastirjem.«¹¹

Gornjih dejstev ne navajam zaradi kritike takratnih razmer, ampak zato, ker nam predstavljajo privilegirane trenutke, ki omogočajo jasneje videti tiste poti in procese, ki so zgodovinski ladji Cerkve zadali tako globoko razpoko. Nastanek takšnega odnosa med kleriki in laiki imenujejo nekateri »prvi krščanski razkol«.¹²

Takšna struktura odnosov v Cerkvi pa nikakor ni bila tuja takratnemu svetu. Hierarhična in dihotomična oziroma »dvorazredna« zgradba družbe je bila nekaj običajnega in splošnega. S to družbo je bila Cerkev najtesneje povezana, tako rekoč v simbiozi.

Pravi kopernikovski preobrat v razvoju družbe – in Cerkve v njej – pa predstavlja pojav modernega sveta. Navdušenemu znanstvenemu zagonu v odkrivanju prostosti, višin in globin novega sveta se pridružuje vse močnejša zavest samostoj-

⁸ Prim. J. P. Audet, v op. 5 n.d., 152-163.

⁹ Prim. A. Beni, *Laico*, v: *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline 1977, 692.

¹⁰ Prim. *Laie*, v: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg 1986, 237.

¹¹ Navaja L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, 246.

¹² Prim. J. P. Audet, v op. 5 n.d.; P. M. Zulehner, v op. 7 n.d.

nosti in samozadostnosti sveta. Misel o avtonomiji zemeljskih stvarnosti prične postajati črta ločnica med cerkvenim in svetnim področjem. To pomeni, da je več kot po tisočletnem krščanskem kraljestvu ponovno odprta fronta Cerkev – svet. To je dejansko pojav laičnega sveta, ki se rojeva v času reformacije in doseže svoj polni razmah s francosko revolucijo. To je projekt v graditvi sveta brez nadzora in pomoči od zgoraj. To je svet liberalizma nasproti klerikalnemu.

Morda je za takšen razvoj laičnega sveta značilno naročilo francoske vlade E. Durkheimu, naj ustanovi komisijo, ki naj prouči vprašanje, kako je mogoča v šolah moralna vzgoja potem, ko so leta 1905 v njih ukinili verouk. Durkheim, ki je bil prepričan, da sociologija zmore takšen odgovor (takrat je sociologija postala v šolah nekakšen »svetni katekizem«), (si) je ob tem zastavil temeljno vprašanje: kako je sploh možen obstoj družbe, red v družbi, družbeni red? Njegov odgovor: arhaične družbe z mehansko solidarnostjo temeljijo predvsem na veri, moderne družbe z organsko solidarnostjo pa na pravu.¹³

Zato sta za novi svet značilni tudi drugačno razumevanje in utemeljevanje avtoritete. Vse do konca srednjega veka so vladarjevo moč in oblast pojmovali božjepravno. Družbene institucije, s kraljem na čelu, so veljale za del kozmičnega reda celotnega božjega stvarstva.¹⁴ Francoska revolucija pa – simbolično z ubojem kralja – odpravi takšno utemeljevanje družbe. Sprememba je globoka, saj izvor vladarjeve veljave ni več Bog (božanstvo), ampak vedno bolj ljudstvo. Ljudstvo tako močno stopi na sceno celote dogajanja, da nekaterim mislecem, npr. A. Comtu, predstavlja novega boga.

Večjo vlogo množic v modernem svetu omogoči tudi razmah izobraževanja. Razlike v znanju nadrejene in podrejene družbene skupine polagoma bledijo. Hkrati pa se prične pojavljati množica novih grupacij, ki jih je nemogoče uvrstiti v enega izmed osnovnih družbenih razredov. To je pojav srednjih razredov oziroma slojev, h katerim štejemo razne znanstvene, menežerske, pedagoške, psihološke in druge kadre, v najnovejšem času tudi različne laiške smeri medicine, psihoterapije in morda tudi kakšna alternativna gibanja oziroma kulture. Pojavi teh srednjih plasti družbe, ki venomer povečujejo svojo družbeno vlogo, niso le znak preraščanja nekdanjega ostrega razmejevanja med spodnjim in gornjim slojem, ampak tudi pogojujejo modernizacijo družbe.

Kolikor družbene spremembe vplivajo na dogajanje znotraj Cerkve, toliko je zanimivo vprašanje, ali so podobni premiki opazni tudi v cerkvenem dogajanju: ali bi bilo mogoče govoriti tudi o vidnejši vlogi »širokih množic«, t.j. laikov? Kako je danes z razmerjem laiki in kleriki kot dvema poglavitnima skupinama v Cerkvi?

2. *Communio* – Cerkev kot skupnost in mesto laikov v njej

Brez zgodovinskega ozadja nikakor ni mogoče dojeti veličine in razsežnosti inovacije, ki jo o vprašanju laikov prinaša 2. vatikanski cerkveni zbor. Vsekakor pomeni prelomnico zgodovinskega obdobja, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in receptivno-pasivni del Cerkve.

¹³ Prim. P. L. Berger/B. Berger, *Wir und die Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1976, 26.

¹⁴ Prim. F. Coccopalmerio, *Il laico dal concilio al Codice*, v: *Il regno* 4 (1987) 106.

Seveda tudi zadnji cerkveni zbor ni padel z neba. Že nekaj zadnjih stoletij je Cerkev vse bolj poudarjala dolžnost, da sodelujejo laiki pri poslanstvu Cerkve. Zdi se, da bolj ko je rasel dualizem Cerkev svet, bolj ko je Cerkev izgubljala tla v modernem svetu, bolj je tudi prodiralo spoznanje, da brez sodelovanja krščanskih laikov Cerkev ne bo imela vpliva na sodobni svet niti ne bo mogla obvarovati svoje svobode. Zato je Cerkev z modernimi družbami začela graditi odnos sporazumevanja oziroma konkordatov. Hkrati pa je pričela pospeševati nastanek raznih društev in družb, na političnem prizorišču pa nastajanje katoliških političnih strank. To je bilo obdobje društvenega in strankarskega katolicizma, ki je ponekod prerastel v pravo katoliško subkulturo.¹⁵

To celotno dogajanje je bilo pod neposrednim vodstvom klera. Laiki so bili predvsem izvrševalci nalog, »podaljšana roka« klerikov. V tem smislu so še ob koncu prve svetovne vojne razumevali duh Zakonika cerkvenega prava: »Katoliška Cerkev je Cerkev klerikov. Papež, škofje in duhovniki so Cerkev. Po pravu so laiki predvsem njihovi varovanci in samo kleriki so v polnosti člani božjega ljudstva. Laiki predstavljajo zgolj ljudstvo, ki ga je potrebno voditi in poučevati.«¹⁶

Obe svetovni vojni sta porušili veliko medčloveških odnosov, gotovo tudi v Cerkvi. Družbeno in tudi cerkveno skupnost je bilo potrebno v marsičem graditi od začetka. V Cerkvi se to lepo kaže v prehodu od nekdanje juristične h komunitarni ekleziologiji. Revolucionarnost 2. vatikanskega zbora pa je v tem, da je na mesto trilogije Cerkev - skrivnost, hierarhija in laiki postavil novo: Cerkev - skrivnost, božje ljudstvo, hierarhija in laiki. Tako je bila presežena vertikalna vizija Cerkve, eliminirana podrejenost laikov kleru. Laiki in kleriki predstavljajo vzporedna konstitutivna dela božjega ljudstva.

Glede na reševanje problema identitete laikov v Cerkvi nekateri opozarjajo tudi na pomanjkljivosti koncilskega pojmovanja. Tega vprašanja namreč niso zastavili substancialno oziroma ontološko: kdo je laik, ampak predvsem z vidika poslanstva laikov, torej deskriptivno oziroma funkcionalno.¹⁷ Zato je ostalo odprto vprašanje, ali pridevek laik temeljnemu krstnemu dostojanstvu sploh kaj dodaja. Če pomaga le praktično razločevati med posvečenimi in neposvečenimi udi Cerkve, ali ni to podobno, kot bi za člane kakšne skupnosti trdili, da so eni zdravniki, drugi pa ne? S tem za druge povemo le to, da se ne ukvarjajo z zdravljenjem, nič pa ne povemo pozitivnega, kaj so oziroma kakšno je pa njihovo poslanstvo.

Pokoncilska Cerkev rešuje ta problem tako, da opušča nekdanjo teologijo laikata in v ospredje postavlja vprašanje služb v Cerkvi.¹⁸ Tako je namreč mogoče izhajati iz temeljnega krstnega dostojanstva vseh: vsi smo najprej kristjani (novi Zakonik cerkvenega prava uporablja *Christi-fideles*), šele nato redovniki, duhovniki, katehistinje in katehisti, starši, člani ŽPS in t.n.

Za samorazumevanje Cerkve in s tem za pojmovanje mesta laikov v Cerkvi so nakazani premiki temeljnega pomena. V mnogočem bi jih mogli primerjati – seveda z nasprotnim predznakom – s konstantinovskimi časi. Vsekakor pa so spremembe v

¹⁵ Prim. Laie, v: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, v op. 10 n.d., 237.

¹⁶ P. Boekholt, *Der Laie in der Kirche: seine Rechte und Pflichten im neunem Kirchenrecht*, Kevelaer 1984, 15.

¹⁷ G. Colombo, *La »teologia del laicato«: bilancio di una vicenda storica*, v: *I laici nella chiesa*, Leumann (Torino) 1986, 10-13.

¹⁸ Prim. R. Brajčić, *Laik u svijet*, v: *Obnovljeni život* 1 (1987) 1-6.

Cerkvi vzporednica razvoju modernih družb: nastanek novih cerkvenih služb oziroma vlog in skupin kaže na »modernizacijo« Cerkve.

Podlaga, na kateri je takšen zasuk možen, je verjetno najprej pozitiven govor o laikih. Nihče, niti duhovnik niti laik, ne more doseči osebnega psihičnega ravnotežja in dobrega počutja, če mu manjka vsaj minimum zavesti o samovrednosti v očeh drugih. Zadnji premiki omogočajo predvsem to pozitivno identiteto.

Za takšno samovrednitalne dialoške komunikacije, ki pa spet ni mogoča brez temeljne enakosti obeh strani. S to enakostjo pa ni mišljena kakšna nivelizacija ali »klerikalizacija laikov ali laizacija duhovnikov«, ampak enaka legitimna pravica obeh stanov do njunega mesta v Cerkvi oziroma prostor tako za duhovniške (službene) kot za laiške karizme.

V primerjavi z duhovnikom laik na splošno razmišlja, deluje in odloča po nekoliko drugačnih kriterijih: npr. bolj na temelju svojih lastnih izkušenj, z lastno biografijo v ozadju. Duhovniku se često zdijo predlogi ali odločitve laikov premalo utemeljene, abstraktne in ne dovolj v skladu z doktrino in disciplino Cerkve. Medtem pa laiki večkrat ocenjujejo duhovnikove poteze kot neupravičene, avtoritarne, v njih vidijo zmago utečenosti, navad in tradicije. Pri laiku je bolj v ospredju aktualna in konkretna situacija, pri duhovniku pa splošnost. Laiku so bolj pri srcu osebni odnosi in skupnost, ki večinoma temelji na pripadnosti na podlagi osebnih interesov.¹⁹ Laik bo pogosteje kot duhovnik postavil subjektivno stran življenja pred objektivno.

Odpreti laikom vrata Cerkve torej pomeni veliko novih poudarkov v njenem življenju: z ene strani obogatitev življenja, z druge pa tudi nove napetosti. Med laiki in duhovniki to pomeni odnos konkurenčnosti in hkrati dialoga, polemike ter kompromisov. Nekakšen odnos življenjsko ustvarjalne napetosti. To pomeni nove oblike pripadnosti, v končni analizi pa nove oblike cerkvenosti – bolj v smeri skupnosti oziroma konfesije pred institucijo. Nekateri vidijo v tem razvoj v smeri sekte.²⁰

Verjetno pojav temeljnih občestev v Cerkvi najbolje pojasnjuje omenjene spremembe: v veliki meri uresničujejo enakost med duhovnikom in laiki; člani skupine duhovnika sami izbirajo; formalne strani življenja v skupini stopijo v ozadje.

Novo razmerje med duhovniki in laiki meri celo na drugačne poudarke v pojmovanju svetosti. Pri napredovanju v svetosti npr. nobena skupina nima več prednosti. K. Rahner ponazarja to dejstvo s šahovskim klubom, ki ima namen omogočiti, da ljudje čim bolje igrajo šah. Tega ne more brez pametnega klubskega vodstva. Nobenega zagotovila pa ni, da bi delo kluba najbolje vodil vrhunski šahist. Zopet pa je nemogoče, da bi šahovski klub dobro vodil kdo, ki se na šahovsko igro sploh ne razume. Podobno je v Cerkvi: tudi ta skupnost, katere namen je doseganje svetosti, potrebuje vodstvo. Nikjer pa ni zajamčeno, da so voditelji zato tudi že »vrhunski šahisti« (najbolj sveti). Zopet pa si ne moremo zamisliti dobrega cerkvenega vodstva brez dobre mere »poznavanja« svetosti.

¹⁹ G. Angelini, *La condizione cristiana del laico: per una definizione teologico-pratica del problema*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 44-45.

²⁰ Prim. G. Ambrosio, *Dalla teologia all'organizzazione pratica dei ministeri: riflessioni sociologiche*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 81.

V zvezi z drugačnim mestom laikov v Cerkvi bi torej mogli govoriti o pravem prerojenju Cerkve. Vendar se zdi, da sedanja praksa tako velikega optimizma ne opravičuje. Dovolj je spomniti na nekatera dejstva:

Že uporaba izrazja, kot je »reductio ad statum laicalem« oziroma laizacija duhovnikov, ki zapusti svoj poklic, nikakor ne kaže na enakost obeh skupin.

Čeprav so laiki v Cerkvi večinska skupina (duhovnikov je le 0,04 % katoličanov), je verska literatura glede na številčno stanje prej ko slej v obratnem sorazmerju. Kolikor je to pokazalec skrbi za obe osnovni skupini v Cerkvi, je razlika očitna. Če temu dodamo še dneve in leta duhovnih poklicev, molitvene ure za duhovnike in drugo, pa se tehtnica še močnejše nagiba na stran klera.

Če naj bo krst temelj krščanskega dostojanstva, bi se to moralo kazati tudi v praksi pri podeljevanju zakramentov. Vemo pa, koliko večji poudarek je v Cerkvi na podeljevanju redov, novih mašah, duhovniških jubilejih, kot pa npr. na obhajanju krsta ali birme, kaj šele njihovih obletnic.

Glede vodenja in odločanja v Cerkvi je ta sprejela sodelovanje laikov tako rekoč na vseh ravneh, vendar predvsem njihovo svetovalno vlogo. Ta vloga je pa močno odvisna od dobre volje klerikov. Manjkajo mehanizmi obveznega upoštevanja volje oziroma vloge laikov. Če v kakšnem delu Cerkve laiki poskusijo odstraniti odpore hierarhije proti njihovim pobudam, je to navadno označeno za motenje miru in nekaj, kar ni na mestu. Zato ni čudno, če se mnogi verniki od Cerkve distancirajo.²¹

3. Missio – poslanstvo laikov v svetu

Cerkvi pred Konstantinom je bila tuja misel o posebnem svetnem poslanstvu vernikov. Ideja o specifični svetni vlogi laikov se je verjetno razvila v zvezi s prevlado nekaterih redovniških idealov, npr. svoboda od »mesa« (neozenjenost) in od sveta (uboštvo). Te ideale je pomagal uresničevati celoten svet. Tako je postalo celotno krščanstvo podobno veliki opatiji, kjer za svetna opravila božjih služabnikov skrbijo laiki, neke vrste strežno in pomožno osebje. In ravno v tem naj bi bilo njihovo posebno poslanstvo.²²

Ko se s pojavom modernega sveta pojavi zavest o neodvisnosti politike, tehnike, znanosti, kulture, karitativnih dejavnosti itn. od Cerkve, je to hkrati rojstvo posebne laiške zavesti. Laiki se vedno močnejše zavedajo svoje »usode« in tudi poslanstva. V zvezi s tem leta 1839 toži poznejši nuncij v Parizu: »Na žalost živimo v takšnem času, v katerem vsi mislijo, da so poklicani k apostolatu.«²³ Poseben izraz zavesti poslanstva laikov v svetu predstavljajo svetovni kongresi o laiškem apostolatu, začenši leta 1951 s prvim v Rimu.

Pojem dvojne vloge laikov v Cerkvi in svetu – kot jo izraža tudi naslov predavanja – je ohranjen vse do danes. Reči pa moramo, da 2. vatikanski zbor pomeni hkrati začetek krize takšnega pojmovanja. Na tem koncilu je namreč Cerkev zgradila most med seboj in svetom, ki se simbolično kaže v spremembi prvotnega osnutka »Cerkev in sodobni svet« v sedanji naslov: »Cerkev v sodobnem svetu«. V ta svet se

²¹ Prim. Herder Korrespondenz 3 (1987) 139.

²² A. Beni, Laico, v: Nuovo dizionario, v op. 9 n.d., 693.

²³ A. Weiser, Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, v: Dynamik im Wort, Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel, Stuttgart 1983, 201.

je postavila Cerkev, nič več zunaj njega ali nadenj, da bi bila zanj zakrament odrešnja. To razmerje do sveta bi mogli izraziti z odnosom intimne solidarnosti, ki Cerkev veže s človeškim rodом in njegovo zgodovino.²⁴

Kako sedaj razumeti laikom lastno svetno naravo (*indoles saecularis*), ki izraža specifičen odnos in poslanstvo laikov do sveta, ko je tako v ospredju skupna naloga, ki jo imajo kleriki in laiki: posvečevanje sveta v Kristusu? Kako razločevati poslanstvo enih od drugih? Odgovor na zastavljeno vprašanje nekateri najdejo v uporabi različnih sredstev za doseg skupnega cilja: duhovnikom so zaupana zakramentalna sredstva. Časne stvarnosti pa razpolagajo s svojimi sekularnimi sredstvi, kot so znanost in tehnika – ta pa so lastna laikom.

Ker pa tudi laiki prejemajo zakramentalno pomoč in imajo do zakramentov pravico – za duhovnike to pomeni dolžnost deliti zakramente –, se zastavlja vprašanje, ali ni potem razlika samo v tem, da laiki sami ne morejo uveljaviti pravice do zakramentov, ker hranijo ključ te zakladnice duhovniki.

Nemška škofovska konferenca je v pripombah k osnutku (*Lineamenta*) sinode 87 opozorila na nevarnosti poenostavljanja teh vprašanj, češ da kaj hitro pridemo do napačnih zaključkov, kot da naj bo »posel« laikov versko oblikovanje sveta, »posel« posvečenih služabnikov pa graditev Cerkve.²⁵ Prihaja lahko celo do vtisa, da izrivajo laike iz Cerkve v svet, češ da je tam njihovo pravo mesto. V tem primeru bi Cerkev še vedno ostala kleriški fevd oziroma Cerkev bi pomenila le uradno Cerkev. Te nevarnosti lahko nastajajo tudi tedaj, kadar Cerkev vabi, spodbuja, laikom nekaj naroča²⁶ in dobimo vtis, kot da laiki niso del Cerkve.

Vsekakor pa je lahko krščanskemu laiku vir velike spodbude zavest, da ga tudi zemeljska sredstva posvečujejo. To pomeni, da so tudi ta sredstva dobra, da so vir posvečenja, da so v širšem smislu »zakramenti«. Tako je ovrednoteno vsako pošteno delo. Še več: laiku je izkazano zaupanje, da v svetu avtonomno deluje – v luči avtonomije zemeljskih stvarnosti. Vsako, še tako dobro sredstvo je seveda mogoče zlorabiti. Zato je pomembno, da je v dobrih rokah. V tem je novost tega pojmovanja vloge laikov v svetu: ni več zgolj izvrševalec navodil Cerkve, podaljšana roka klera, ampak opravlja svoje poslanstvo avtonomno, v moči svojega krstnega posvečenja.

Takšen razvoj vprašanja laikov v svetu se zdi neobhoden za laike same kakor tudi za delovanje celotne Cerkve v sodobnem svetu. Katoliški laiki so namreč vedno bolj manjšina v sodobnem svetu. Glede na pretekla stoletja to pomeni povsem novo situacijo. Cerkvena kultura je namreč v veliki meri izginila iz javnega življenja in laik ni več pod »cerkveno streho«, ki bi ga na vsakem koraku držala za roko. Ampak sam, samostojno mora izbirati med neštetimi možnostmi življenja, ki mu jih ponuja sodobni pluralistični svet.

K naravi sodobnega kompleksnega sveta spada tudi to, da poteka življenje v njem vedno manj na podlagi raznih družbeno-kulturnih sporazumov in projektov, ampak prevsem na podlagi interakcij in kolektivnega vedenja. To pa pomeni, da sodobni svet tudi ne sprejema projektov, ki temeljijo na veri in razumu. Zdi se mu preveč formalni, deduktivno determinirani in zato neustrezni. Isti svet pa je dovzeten za živo pričevanje, za etično evidenco, ki jo ponujajo posamezniki ali

²⁴ Prim. G. Lazzati, *Secolarità e laicità*, v: *Il regno* 12 (1985) 334.

²⁵ Prim. Herder *Korrespondenz* 6 (1986) 259.

²⁶ Prim. Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, toč. 63; 64; 80, v: *Cerkveni dokumenti* 31, Ljubljana 1986.

skupine.²⁷ S tega zornega kota pomeni vloga katoliških laikov v interakcijah sodobnega sveta večjo vrednost kot vse deklaracije celotne Cerkve in vsega sveta.

Nekatere perspektive in naloge

Analiza mesta in vloge laikov v Cerkvi in svetu nam razodeva naravo sedanjega prelomnega časa. Koncilska in pokoncilska prenova Cerkve ni le ura laikov, ampak v resnici ura Cerkve, ura prenove podobe cerkvene skupnosti.

Za nadaljnje razvijanje in predvsem uresničevanje nove vloge laikov v Cerkvi in svetu je potrebno najprej odpirati več možnosti za versko-teološko izobraževanje laikov. Zakonik cerkvenega prava jim daje to pravico. Tako ne bi bili le duhovniki tisti, ki se edini razumejo na cerkvene in verske zadeve. Duhovniki bi dobili sodelavce, partnerje, katerih mnenje, predloge, pobude in tudi kritike bi ne le veljalo upoštevati, ampak bi postali enakovredni sestavni del delovanja Cerkve.

Vsaj nekoliko je pičlo zavzemanje duhovnikov za izobraževanje laikov (npr. v okviru katehetsko pastoralnega tečaja) pogojeno s tem, da si nekateri duhovniki ne želijo versko izobraženih laikov in sodelavcev, ker vidijo v njih predvsem kritike, konkurente ali kaj podobnega. Gotovo pa imajo takšni duhovniki še staro predstavo o Cerkvi.

Na izobraževanje se vse bolj navezuje tudi angažma laikov; ta pa postaja vse pomembnejši, saj pomeni vedno bolj pogostno obliko pripadnosti Cerkvi. Takšna dejavna pripadnost je značilna za moderne družbe, kjer predvsem delovanje pogojuje zavest pripadnosti. Kjer človek ni aktiven, kjer ne more sodelovati, nekaj narediti, tam se čuti tujca, ne pa člana skupine.

Nova vloga laikov v Cerkvi in svetu vsekakor ne more zaživeti brez boljših modelov komuniciranja znotraj Cerkve. Za velik prepad med klerom in laiki sta veliko krivi govorica in slabo komuniciranje, saj ovirata kroženje informacij, recipročno razumevanje in rast zaupanja med obema skupinama. Izboljšanje komuniciranja vsekakor kliče tudi po preseganju delitve med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Tudi hierarhija mora vedno znova postajati poslušajoča Cerkev. Je čas govorjenja in poslušanja, čas poučevanja in učenja . . .

Pri vsem tem gre za podobo Cerkve, kjer bo vse manj potrebe po »od spodaj« in »od zgoraj« – kjer laiki ne bodo več »spodaj«, spodnji sloj. Ta razprava želi prispevati tudi k temu, da bi sam pojem laik postal odvečen ali vsaj stopil v drugi plan. Vsi smo najprej kristjani, to nam je skupno. Šele nato so eni laiki, drugi duhovniki.

²⁷ Prim. L. Casati, *L'appartenenza alla società civile come coscienza cristiana*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 107.

Alojz Snoj

Naloge laikov v novem ZCP

1. Kratek zgodovinski oris¹

Laikat v razvoju zgodovine Cerkve moremo proučevati bodisi v smislu pojmovanja, ki ga je o laiku imela vsakokratna krščanska družba in cerkvena literatura, bodisi v smislu pravne discipline položaja laikov.

Tu omenimo le to, da so v prvotni Cerkvi ob upoštevanju razlike med kleriki in laiki le-ti sodelovali pri določenih cerkvenih funkcijah, kot je razvidno iz cele vrste jasnih pričevanj. Tako so npr. laiki oznanjali božjo besedo (Apd 8); razdeljevali so evharistijo (Pismo Ignacija Antiohijskega); sodelovali na zborih, kjer so volili škofo (Pismo Cipriana); delili pravico.

Že v 4. stoletju pa se pričinja poglobljati razlika med kleriki in laiki. Oblast, ki jim je bila sprva priznana, se jim je vse bolj omejevala. Prepove se jim izvrševanje kleriških služb, med katere je spadala delitev krsta (Apostolske konstitucije pred l. 400). Teodozije zakonik (l. 438) prepoveduje laikom sodelovati v teoloških diskusijah; papež Leon (l. 440–461) jim prepove pridigati. Počasi se jim omejujejo ne le funkcije, ki so strogo povezane s kleriško službo, temveč tudi take, ki so bile same po sebi lastne laikom oziroma bi jih mogli laiki bolje opravljati.

Razlika med kleriki in laiki postane še bolj radikalna v srednjem veku. Gratianov dekret (l. 1140) prinaša zanimivo besedilo, ki odločno zatrjuje, da obstajata dve vrsti kristjanov: v prvo so uvrščeni kleriki in redovniki, v drugo pa laiki. Laikom je »dovoljeno imeti časne dobrine, vendar le za lastne potrebe. Nič ni bolj bednega kot prezirati Boga zaradi denarja. Laikom je dovoljeno poročiti se, obdelovati zemljo, odločati v sporih prek sodbe, braniti lastno stvar, polagati na oltar darove, plačevati desetine; tako se morejo rešiti, če se izogibajo napakam in delajo dobro«. ²

Tridentinski koncil je še nadalje poglobil razlikovanje med kleriki in laiki tudi na zunaj: obveznost kleriške obleke. V tridentinskem duhu je oblikovan tudi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917.

¹ Pri pripravi tega koreferata sem se opiral predvsem na naslednjo literaturo: G. Dalla Torre, *Il laicato*, v: *Il diritto nel misterio della Chiesa II*, Quaderni di Apollinaris 2, str. 176-206, Roma 1981; E. Capellini, *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1983; G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell' ordinamento canonico*, Milano 1985.

² *Decretum Gratiani*, c.7, C. XII, q. 1.

Šele 2.vatikanski koncil pomeni preobrat teh teženj. Drži se trdno nespremenljivega načela hierarhične ustanove Cerkve in želi pod drugimi vidiki zmanjšati razliko med kleriki in laiki, izhajajoč iz načela radikalne oziroma temeljne enakosti, ki obstaja med božjim ljudstvom.

2. Pravni pojem laika

a. ZCP 1917

V tradicionalnem kanonskem obravnavanju definicija laika – v primerjavi s kleriki in redovniki – na splošno ni bila podana. Njegov pravni pojem je bil izražen prek negativnega opisa pravnega položaja vernikov laikov. Laiki so namreč verniki, ki ne pripadajo ne kleru in ne redovnikom (kan. 107, 108, 491,948 itd.). Malo je bilo določb, ki so se nanašale na laike, in še te v večjem delu namenjene temu, da laike izključijo od pravic, funkcij in privilegijev, ki so bili pridržani kleru. V bistvu je bilo laikom izrečno posvečenih 43 kanonov, od teh se jih je 41 nanašalo na pravila o društvih vernikov, h katerim so lahko pripadali tudi kleriki in redovniki. Samo prva dva kanona, 682 in 683, izrečno govorita o laikih, a tudi iz teh dveh ni mogoče napraviti definicije laika. Prvi pove, da imajo laiki pravico dobivati od klera duhovne dobrine, potrebne za zveličanje, kar je končno pravica vseh vernih, drugi pa, da ne smejo nositi duhovniške obleke. Na kratko moremo določbe Zakonika povzeti takole: Po božji uredbi se v Cerkvi ločijo kleriki od laikov (kan. 107).

– Prepovedi: laiki se ne smejo vmešavati v cerkveno volitev (kan. 166), pridigati v cerkvi (kan. 1342-par. 2), opravljati opravilo razsodnika v cerkvenih pravnih (kan. 1931).

– Dovoljenja: laikom je dovoljeno izvrševati funkcijo zapisnikarja v kuriji za vse spise, razen v kazenskih zadevah proti klerikom (kan. 373-par. 3); morejo pomagati župniku pri poučevanju otrok v krščanskem nauku (kan. 1333-par. 1); lahko opravljajo službo zastopnika in odvetnika pri cerkvenih sodiščih (kan. 1657-par. 1).

b. 2. vatikanski koncil

Ekleziologija 2. vatikanskega zbora ponovno ovrednoti t.im. zgodovinski in sociološki vidik Cerkve kot božjega ljudstva, ki potuje skozi zgodovino (poleg karizmatičnega in duhovnega vidika Cerkve kot Skrivnostnega telesa). Takoj se poveča zanimanje za laike, ki sestavljajo znaten del božjega ljudstva. Izdelana je bila t.im. totalna ekleziologija: Cerkev je hkrati ustanova in združenje, je hierarhična in občestvena, je pravna in mistična, je vidna in nevidna obenem. O laikih pravi koncil: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu« (C 31,1).

Iz tega, kar koncil pove o laikih, moremo zaključiti:

– laik je član božjega ljudstva, deležen Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe;

– posebnost je njegova posebna, njemu lastna svetost, svetna narava in je torej različna od tiste, ki jo imajo kleriki in redovniki;

– njegova posebna poklicanost, naloga, je iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarja s časnimi rečmi in jih ureja v skladu z božjo voljo. Njegova naloga je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi je tesno povezan, tako osvetljuje in usmerja, da se te vedno razvijajo v skladu s Kristusom ter v slavo Stvarniku in Odrešeniku;

– v svetu živi, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih ter v rednih družinskih in družbenih razmerah, se pravi živi v svetu in tukaj se mora posvetiti in posvečevati svet.

Dva izmed kriterijev, ki sta vodila in poživiljala reformo Zakonika, sta bila: prvi, zvestoba koncilu, prizadevanje, da bi se ta čimbolj zvesto prevedel v pravne norme; in drugi, zvestoba pravno-zakonodajnemu izročilu Cerkve. Novosti ne pomenijo preloma s tradicijo, ampak razvoj v popolni skladnosti in nepretrgani zvezi. V luči teh dveh kriterijev lahko razumemo tudi novo zakonodajo o laikih.

3. Naloge laikov v novem ZCP

Poglavitne naloge laikov v novem Zakoniku so zapisane v drugi knjigi, ki govori o božjem ljudstvu. Osnovne naloge razberemo najprej iz kanonov, ki govorijo o dolžnostih in pravicah vseh vernikov, to je klerikov, laikov in redovnikov.

a. Enake dolžnosti vseh vernikov (kanoni 208–223)

Kan. 208 takoj na začetku razglša »ustavno« enakost vseh vernikov glede dostojanstva in dejavnosti. V moči krsta je namreč vsak vernik deležen trojne Kristusove službe. To pa hkrati vsem nalaga pravico in dolžnost aktivnega in odgovornega sodelovanja v življenju in poslanstvu Cerkve. V načelu enakosti, ki sloni na kristopodobnosti, in izvira iz krsta, so torej obsežene dostojanstvo, svoboda ter odgovornost vseh vernikov.

Vsi verniki imajo dolžnost:

- ohranjati občestvo s Cerkvijo, vestno spolnjevati dolžnosti, ki jih imajo tako do vesoljne kakor do delne Cerkve (kan. 209);
- dolžnost sveto živeti in pospeševati rast in svetost Cerkve (brez dvoma ena najpomembnejših in vzvišenih nalog vsakega vernika) (kan. 210);
- sodelovati pri misijonski dejavnosti Cerkve (kan. 211);
- skazovati pokorščino temu, kar pastirji razlagajo (kan. 212,1);
- razodevati svojim pastirjem svoje mnenje glede vprašanj, ki zadevajo blagor Cerkve (kan. 212,3);
- podpirati Cerkev v potrebah, pri bogočastju, apostolatu, dobrotelnosti in vzdrževanju služabnikov (kan. 222,1);
- dolžnost pospeševati socialno pravičnost (kan. 222,2).

b. Dolžnosti vernikov laikov (kanoni 224–231)

Poleg tistih dolžnosti in pravic, ki so skupne vsem vernikom, imajo laiki tudi svoje posebne pravice in dolžnosti. Različnost in enakost sta namreč temeljni načeli v ustavnosti Cerkve.

Novi Zakonik v primerjavi s starim posveča veliko pozornosti mestu in vlogi laikov v Cerkvi. Temeljna pravica in dolžnost laika je oznanjevanje odrešenja, »ki

jih še posebej veže v tistih okoliščinah, kjer samo po njih ljudje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa« (kan. 225,1). Isti kanon priznava laikom v 2. paragrafu dolžnost prepajanja časnih dadje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa« (kan. 225,1). Isti kanon priznava laikom v 2. paragrafu dolžnost prepajanja časnih danosti z evangeljskim duhom. Takole pravi: »(Laiki) imajo tudi to posebno dolžnost, da vsak po svoji zmožnosti časno ureditev stvari prepojijo in spolnijo z evangeljskim duhom in tako na poseben način v urejanju teh stvari in izvrševanju svetnih nalog dajejo pričevanje za Kristusa.«

Na prvem mestu so poklicani graditi božje kraljestvo prek družine in v njej. Vsaka družina ima kot družba z lastnimi in prvobitnimi pravicami pravico, da pod vodstvom staršev svobodno ureja domače versko življenje. Tako pravi Izjava o verski svobodi. Za konci so torej dolžni z zakonom in družino graditi božje ljudstvo, obenem pa imajo težko dolžnost in pravico, da otroke, ki so jim dali življenje, tudi vzgajajo. »Zato je prva dolžnost krščanskih staršev oskrbeti otrokom krščansko vzgojo po nauku, ki ga uči Cerkev« (kan. 226,2). Vloga staršev in družine v funkciji poučevanja pa je močno poudarjena tudi v tretji knjigi, ko Zakonik govori o učiteljski službi Cerkve v obliki katehiziranja, katoliške vzgoje in šol (na primer kanoni 759; 766; 774,2; 785; 793; 796-798) in pa v četrti knjigi, ko Zakonik govori o posvečevalni vlogi družine: »...na poseben način so te službe deležni starši tako, da v krščanskem duhu živijo in skrbijo za krščansko vzgojo otrok« (kan. 834,4; glej tudi kanone 861,2; 872; 892; 910,2; 914).

Zanimiv je vsekakor kanon 227, ki pravi: »Verniki imajo pravico, da se jim v zadevah svetne družbe prizna tista svoboda, ki pripada vsem državljanom, ko se pa poslužujejo te svobode, naj skrbijo, da svoje delovanje prepojijo z evangeljskim duhom in so pozorni na nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve.« Tu je povzet nauk 2. vatikanskega zbora o verski svobodi, o avtonomiji zemeljskih realnosti ter o lastnem poslanstvu laikov v svetu. Cerkev ne zahteva za svoje vernike nikakršnih prednosti ali privilegijev, ampak samo tisto svobodo, ki temelji na sami človeški naravi. Država mora te pravice ne le priznati, ampak tudi varovati.

Nadaljnji predpisi prinašajo določbe glede sposobnosti laikov, ki so kot taki primerni za določene cerkvene službe po pravnih predpisih (kan. 228,1) in kot strokovnjaki ali svetovalci v pomoč pastirjem Cerkve, kakor tudi kot člani posvetovalnih teles, kot jih predvideva nova zakonodaja (par. 2). Pomemben je kan. 129, saj pravi, da so za oblast jurisdikcije po pravni določbi sposobni le tisti, ki so zaznamovani s svetim redom. Po izvrševanju iste oblasti pa lahko po pravni določbi sodelujejo tudi verniki laiki. V območje splošnega kakor tudi območnega prava pa spadajo podrobnejše določbe. Dejansko že sam Zakonik daje nekaj primerov. Poglejmo jih:

- sodnijska služba laika v sodnem zboru (kan. 1421);
- službeno biti navzoč pri poroki (kan. 1112);
- možnost študija in poučevanja (missio canonica) na cerkvenih fakultetah in univerzah (kan. 229);
- moški laiki morejo biti s predpisanim liturgičnim obredom za stalno sprejeti v službo bralca ali mašnih pomočnikov. Začasno pa lahko to službo opravljajo tako moški kakor ženske (kan. 230).

Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, so dolžni pridobiti si primerno izobrazbo (kan. 231). Pravico imajo do dostojnega plačila in socialne varnosti.

Julka Nežič

Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem)

Uvod

Že v letih pred 2. vatikanskim koncilom, posebej pa še po njem, so se v Cerkvi začele razvijati ob duhovniški službi tudi razne (pastoralne) službe laikov, ki jih prejšnja stoletja niso poznala. Vzrokov za njihov razvoj oziroma razmah je več: tako teoloških kakor tudi socioloških. Navajam samo tri:

1. Razumevanje Cerkve kot božjega ljudstva.

Predkoncilsko poudarjanje razlik med kleriki in laiki je stopilo v ozadje; v ospredju je teologija o skupnem poslanstvu in soodgovornosti vseh krščenih.

2. Upadanje števila posvečenih duhovnikov.

Mnoge manjše župnije ostajajo brez rednega duhovnika, večje pa imajo premalo duhovnikov, ki so preobloženi z delom. Da pastoralno delo v župnijah ne bi trpelo, sprejemajo nekoč tipično duhovniška opravila (npr. katehizacijo) laiki, redovniki ali redovnice.

3. Spremenjeno mesto žensk v družbi in Cerkvi.

Mnogo – če že ne večino – laiških služb v Cerkvi opravljajo prav ženske, ki želijo in pričakujejo, da jim kleriki in drugi laiki dovolijo opravljati v Cerkvi tudi odgovornejša in zahtevnejša dela, primerna njihovi izobrazbi in sposobnostim, ter priznajo njihov delež odgovornosti v Cerkvi in za Cerkev.

Pastoralne službe v Cerkvi

1. Vsem pastoralnim službam – duhovniški, diakonski in laiškim – je skupno, da temeljijo na karizmah. Te so od posameznika do posameznika različne, ker upoštevajo človekovo enkratnost, pa tudi potrebe sveta in Cerkve. »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh. Enemu je po duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (1 Kor 12,7–10).

To je tudi razlog za mnogovrstnost pastoralnih služb. »Tisti, ki jih je Bog v Cerkvi postavil, pa so: prvič apostoli, drugič preroki, tretjič učitelji, potem darovi moči, potem darovi ozdravljanja, pomaganja, vodenja in različnih jezikov« (1 Kor 12,28).

2. Pri vseh gre tudi za (posebno) poklicanost, ki jo mora poklicani sprejeti resno in odgovorno ter iskati možnosti, da bi jo lahko uresničil. »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove (charismatum), izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve« (L 3). Ista mera odgovornosti se zahteva od tistih, ki naj bi mu pomagali pri odkrivanju in uresničevanju poklicanosti.»Duhovniki naj laikom z zaupanjem izročajo naloge v službi Cerkve, pustijo naj jim svobodo in področje dejavnosti, na primeren način naj jih celo spodbujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo« (D 9).

3. Čeprav je krst tisti zakrament, brez katerega ni nobene pastoralne službe, pa je za sprejem službe oz. postavitve v pastoralno službo lahko potrebno še posebno poslanstvo, ki ga izda škof (npr. kanonična misija za poučevanje verouka) ali celo poseben zakrament (duhovniško in diakonsko posvečenje).

Pastoralne službe laikov v Cerkvi

Službe, ki jih laiki opravljamo v Cerkvi, so lahko začasne ali trajne.

1. Začasne so tiste, ki jih opravljamo samo določen čas, in sicer le toliko časa,
 - dokler traja potreba po določeni službi (npr. delitev obhajila),
 - dokler imamo poslanstvo (npr. služba člana ŽPS),
 - dokler smo pripravljeni oz. sposobni službo opravljati (npr. enoletna priprava otrok na birmo).

Vse te službe opravlja laik ob rednem civilnem poklicu ali med šolanjem oz. potem, ko je upokojen. Zanje navadno ni potrebna posebna teološka izobrazba, pač pa se le priporoča. Za opravljanje teh služb navadno zadostuje župnikovo pooblastilo, v nekaterih primerih je potrebna tudi škofova potrditev (npr. za člane ŽPS).

2. Trajne laiške službe v Cerkvi so tiste, ki jih narekujejo stalne potrebe (npr. katehiziranje), in jih posameznik sprejme kot svoj življenjski poklic, v katerem želi ostati vse življenje oz. večji del življenja. Lahko gre za popolno zaposlitev v Cerkvi (npr. katehisti/nje) ali samo delo (npr. organisti/nje). Za te službe je potrebna tudi poglobljena teološka izobrazba. Kadar gre za popolno zaposlitev in zahtevno delo (npr. katehizacija otrok in odraslih, vodenje raznih skupin ipd.) nastavi laika škof in mu tudi da potrebno misijo.

Laiške službe v Cerkvi na Slovenskem

Poznamo tri glavne skupine pastoralni služb laikov pri nas:

- pastoralni sodelavci/ke,
- katehisti/nje,
- pastoralni asistenti/ke.

Za to delitev smo se domenili na seji ŠPS v Mariboru in trenutno velja samo za mariborsko škofijo.

1. Pastoralni sodelavci/ke

V to skupino spadajo liturgični (ministranti, organisti, pevci, bralci, delilci obhajil), katehetski (priprava na obhajilo, spoved, birmo) in drugi sodelavci (npr. člani ŽPS). V glavnem so to začasne službe in jih laiki opravljajo poleg svojega civilnega poklica oz. šole in kot upokojenici.

Naziv je gotovo precej splošen, vendar naglaša, da so te službe pastoralne in da gre za duhovnikove sodelavce, ne pa samo za pomočnike.

2. Katehisti/nje

Imajo teološko izobrazbo, in sicer teološko pastoralni tečaj s katehetsko specializacijo, za katehiziranje pa potrebno misijo. Njihovo glavno delo je redna katehizacija, in to v eni ali večih župnijah. To delo opravljajo ob civilnem poklicu ali pa so samo v cerkveni službi.

Naziv je vezan na izobrazbo in ne toliko na delo, ki ga katehisti/nje opravljajo. Ustreza takrat, ko kdo samo katehizira, je pa preozek v vseh tistih primerih, kadar je laik samo v cerkveni službi in poleg kateheze opravlja vrsto drugih del.

3. Pastoralni asistent/ka

Naziv je vzet iz nemško govorečega prostora. Namenjen je vsem tistim, ki so končali teološki študij na fakulteti in so torej diplomirani teologi – laiki. Pastoralni asistent/ka je lahko samo v cerkveni službi, lahko pa to službo opravlja ob drugem poklicnem delu. Ker imajo višjo izobrazbo od katehistov/inj, so sposobni sprejeti tudi zahtevnejša in odgovornejša dela. Nastavlja jih škof.

Naziv gotovo ni najprimernejši, saj izhaja iz glagola »asistirati«, ki pomeni: biti zraven, stati ob strani, pomagati, pri tem poklicu pa gre za mnogo več.

Prav bi bilo, da bi za vso Slovenijo uvedli enotno terminologijo in bi pri tem bolj upoštevali delo kot pa razlike v izobrazbi.

Odperta vprašanja in problemi

Ko je dal koncil laikom možnost študirati teologijo in se zaposliti v Cerkvi, je s tem povzročil cel plaz vprašanj in problemov, tako teoretičnih (teoloških) kakor tudi praktičnih.

1. Na mnogih teoloških fakultetah (predvsem v Nemčiji in Avstriji) se je število laikov tako dvignilo, da so bili že čez nekaj let kandidati za duhovniški poklic v manjšini. To je gotovo povzročilo stres za fakultete (način študija, urniki, predmetnik) in bogoslovja (novi problemi pri vzgoji, vzgoja za sodelovanje). Pri nas tega navala (še!) ni bilo, vendar je ves čas po koncilu vpisano na teološki fakulteti nekaj laikov, predvsem žensk.

2. Marsikateri duhovniški kandidat, ki je prej videl edino možnost dela v Cerkvi samo v duhovniški službi, je ob srečanju s pastoralnimi službami laikov stopil v vrste laičkih teologov, katehistov oz. pastoralnih asistentov (referentov). S tem pa se je število duhovnikov še bolj skrčilo.

3. »Uradna Cerkev« se ob tem pojavu čuti nekoliko negotova: na eni strani ji laičke pastoralne službe pomagajo reševati problem pomanjkanja duhovnikov, saj laiki sprejemajo razna opravila v Cerkvi, na drugi strani pa je prav to vzrok za nove probleme. Jasnih smernic, ki bi opredelile pastoralne službe laikov in njihov odnos do posvečenega duhovništva ter bi veljale za vso Cerkev, še namreč ni – razen to, kar je bolj splošno rečeno v koncilskih odlokih in Zakoniku cerkvenega prava. (Nemški škofje so – izhajajoč iz zaključkov nemške škofovske sinode pripravili sicer poseben dokument /Zur Ordnung der pastoralen Dienste, l. 1977/, ki pa veljajo le za nemške škofije.)

4. Duhovniki se ob pojavu laičkih služb sprašujejo, kaj je pravzaprav specifično duhovniškega, če pa laiki ponekod opravljajo vse, razen spovedovanja in maševa-

nja. Nekoč tipična duhovniška opravila to niso več (npr. katehiziranje, delitev obhajila, branje božje besede pri bogoslužju). Če duhovnikom ostane le spovedovanje in maševanje, smo njihovo službo zreducirali na minimum – na kulturna opravila. Če pa je specifikum posvečenih duhovnikov vodstvo župnijskega občestva, potem laike ne bi smeli nastavljati na župnije, ki nimajo rednega duhovnika (primeri v Avstriji, Nemčiji, Braziliji), niti jim dovoliti voditi neevharistična bogoslužja.

5. Morda prav zaradi tega mnogi želijo, da bi se laiki, predvsem laiški teologi, dali posvetiti za stalne diakone. Tako bi bili pridruženi klerikom in bi bil marsikateri problem vsaj manjši, če že ne rešen. Ne smemo pa pozabiti, da gre za pastoralni poklic laikov, ki ima svoje mesto v Cerkvi. Poleg tega je tudi služba stalnih diakonov še pod »vprašajem«: ali gre za obnovo nekdanjega poklica ali pa bo Cerkev to službo prilagodila današnjim razmeram in potrebam ter dala možnost za razvoj cele palete diakonskih služb.

6. Laiki, predvsem laiški teologi/nje, so marsikje le »mašilci lukenj«, ali pa se tako počutijo. To pomeni, da njihova služba nekako »visi v zraku« – potrebna je samo toliko časa, dokler ne bo dovolj duhovnikov; opravljajo pa samo tista dela, ki jih duhovniki zaradi preobloženosti ne morejo. Torej ne glede na poklicanost laika in na karizme, ki jih je prejel. Dejansko pa si duhovniška služba in služba laikov ne nasprotujeta in druga druge ne izpodrivata; potrebni sta obe. Pastoralne službe laikov niso konkurenca duhovniški službi, ta pa ni ovira za opravljanje laiške službe v Cerkvi.

7. Problemi, s katerimi se srečujejo laiki v svojem pastoralnem delu, so zelo različni. Med njimi so posebej izraziti:

- zaradi angažiranosti v župniji – posebej še ob praznikih – večkrat trpi družina;
- kot zakonci in starši so zelo izpostavljeni, saj so bolj kot drugi kristjani deležni kritike, kar je gotovo veliko breme;
- ker niso niti kleriki niti redovniki, večkrat težko najdejo svojo obliko duhovnosti, ki bi ustrezala njihovemu laiškemu stanju.

8. Posebno vprašanje so napetosti in nerazumevanje, ki se lahko pojavijo pri vsakem sodelovanju. Niti duhovniki niti laiki nismo dovolj pripravljeni za skupinsko delo in delitev odgovornosti. Toda vsaka napetost, ki jo sprejmemo in zrelo rešujemo, more voditi k poglobljenim odnosom in koristi tudi delu.

9. Gotovo so laiške pastoralne službe velika priložnost za vse. Občestvu so z njimi dane nove možnosti za živo krščanstvo, laiki pa imajo možnost izoblikovati tudi nove pastoralne službe, ki niso obtežene s tradicionalnimi predstavami. So torej novo vino v novih mehovich.

Lojze Peterle

Vloga laikov v slovenskem prostoru

Vsekakor ne živimo v času, ko bi se lahko zadovoljevali z razglabljanjem o tem, koliko angelčkov lahko pristane na mezinu ali palcu. Naš čas je čas krize, s katero smo zaznamovani bolj, kot se mogoče tega zavedamo, ne glede na to, koga krivimo zanj in koliko čutimo lastne krivde pri tem. Ko govorim o krizi, mi gre za okvir razmišljanja o vlogi kristjana v slovenskem prostoru. Čeprav bi lahko rekli, da je in bo za kristjana svet v krizi vse dotlej, dokler bo kdo čutil pomanjkanje ljubezni, mislim, da je treba izhajati prav iz krize, v kateri živimo.

Govorimo o gospodarski, politični, socialni in vse bolj o moralni krizi. Govorimo o ekološki katastrofi, o strahu, o krizi medčloveških odnosov, o krizi družine, osebe, o grožnji orožja in grožnji atoma, govorimo o nujnosti preživetja. Ugotavljamo, da ni več pravega veselja do življenja, ne v republiki Sloveniji ne v slovenskih pokrajinah zunaj njenih meja. Nemočni štejejo samomore, alkoholno in drugače zasvojene, ne štejejo tistih, ki so ponudili možgane ali roke bolj ustvarjanju naklonjenim okoljem po svetu. Pri nas še vedno štejejo sovražnike, namesto da bi iskali prijatelje, rinemo po zgodovini, namesto da bi nas zanimali bolj sedanost in prihodnost (vloge zgodovine v ta namen pa ne razvijamo). Brez dvoma se je izkazalo, da tak razvoj ne pomeni napredka, niti ne more voditi vanj.

Če bi govorili z demografsko količinskega vidika, je jasno, da so laiki največji del naroda. Jasno pa je tudi, da dobrih dvajset let po koncilu, po stoletjih zapostavljenosti, ne moremo pričakovati, da bo ta z vidika ustvarjalnosti neizkoriščeni del naroda na hitro prešel v novo kakovost bivanja in se zavedel svoje odgovornosti, poslanstva in stvariteljske potence. Vsaj še nekaj časa (ker tudi ni opaziti posebnih naporov, da bi se zadeve koreniteje spremenile) bo to tiha večina brez pravih značilnosti subjekta. In če govorimo o laikih, o njihovi vlogi, se mi zdi pošteno govoriti predvsem oziroma samo o tisti vlogi, ki si jo bodo o sebi zamislili sami laiki. Ne gre mi ne za stranko ne za katoliško akcijo ne za laika kot podaljšek hierarhije, ki izvršuje zgoraj preišljena in naročena dela. Gre mi za laika, osebek, ki bo uresničeval po lastnem dojetju izbrano evangeljsko vlogo, katere uresničenje je lahko iz duhovnih izhodišč drugačno v družbenem prostoru Maribora kot v Ljubljani, drugačno v Celovcu kot v Trstu ali Buenos Airesu.

Ko poudarjam pomen samozavedajoče se osebe, ki je glavni pogoj za zrelo vero, ne mislim s tem izvzemati laikov iz Cerkve v smislu nekakšne posebne vrste s posebno duhovnostjo. Duh je pač eden, službe pa različne. V zvezi z dejavnostjo laikov v svetu/za svet se vedno pojavlja vprašanje odnosa do hierarhije, do Cerkve

učiteljice. Zavzemam se za to, da bo Cerkev kot skrbnica nad Kristusovo besedo pomagala predvsem k etični, na božji besedi utemeljeni osmislitivi kristjanove dejavnosti za svet, da bi gledal nebo skozi zemljo, zemljo pa skozi nebo. Ta pomoč bi morala biti tolikšna, da bi se prebujen laik odločal suvereno za socialni angažma, ne da bi hodil za posamezna vprašanja po »navodila« h kleru.

O vlogi laikov je mogoče govoriti z različnih vidikov. Recimo z vidika preteklosti. Napačno in nevarno je mišljenje (tudi občutje), da je kristjan tisti, ki je izgubil vojno (in prihodnost). Eno od poenostavljenih gledanj je še vedno tisto, ki vidi v kristjanu predvsem pripadnika nazora poražencev in nazora, ki naj bi bil sprt z znanostjo in s pametjo. Slovenski kristjan (mislim na laika, duhovnik je vendar drugače zavarovan) ima v slovenskem krščanskem izročilu toliko pozitivnih, prav navdušujočih prvin in oseb, da ga ni treba biti sram ali strah pred nikomer; ima toliko nastavkov za teoretično in praktično delo, da je lahko tega samo vesel. Da pa bi lahko zgradil svojo laiško identiteto, bi si moral razviti zgodovinski in kulturni spomin o možeh, dejanjih in duhu slovenskega krščanstva. Seveda pa sklicevanje na preteklost ne more pomagati veliko, če si ne bo laik zgradil svojega mesta v tej družbi z vsakdanjim zavzetim delom za njen napredek. Izročilo je lahko samo izhodišče.

Kako naj laik odgovarja na krizo?

Ne bi bil rad visokodoneč s tradicionalnim krščanskim izrazoslovjem – recimo: laik nosilec Luči, kristjan znamenje Upanja itd. Ostanimo za začetek bolj na tleh in recimo: Če bi se kristjan resno postavil samo za izvajanje naše ustave ali za uresničevanje deklaracije o človekovih pravicah, bi že veliko storil za našo skupnost. Za marsikaj sploh ne bi potreboval sklicevati se na evangelij, pač pa le z evangelijem podprto državljansko zavest.

Za izhod iz krize je pomembno predvsem troje: etika, znanje in demokracija. Lahko bi rekli tudi drugače: odgovornost, strokovnost in čut za človekove pravice. Iz zavesti odgovornosti izhajajo potem človekoljubna in družboljubna dejanja, iz znanja dobre strokovne rešitve za odprta družbena vprašanja, iz čuta za človekove pravice pa skrb za človekovo dostojanstvo in omogočanje njegovega uresničevanja v intimnem in družbenem smislu.

Če bo gledal laik skozi nakazano dioptrijo, ne bo mogel mimo analize o ogroženosti posameznika, o prizadetosti družine in naroda, o ogroženosti življenja v planetarnem in lokalnem smislu.

Če bo gledal tako, bo zastopal etično razmerje do življenja, bo kot starši skrbel za tak sistem vzgoje in izobraževanja, ki ne bo ideološko ekskluziven in v smislu splošne omike nevarno pomanjkljiv, bo kot delavec v podjetju deloval proti manipulaciji, se zavzemal za strokovno najboljše rešitve, se bo kot politični subjekt zavzemal za demokracijo, bo kot potrošnik nasprotoval prodaji človeku škodljivih hranil in drugih izdelkov, bo, bo . . .

Še ena beseda se ponuja, skozi katero lahko gledamo na vlogo laika – ustvarjalnost. Ena naših prvih skrbi je vzpostavljanje pogojev za neovirano ustvarjanje, začeni s pravico dvoma in kritike obstoječega. Skrb za ustvarjalnost pomeni skrb za kakovost, ene od redkih deviz, na katero lahko kot narod v svoji fizični majhnosti lahko stavimo. Posebej bi bilo treba poskrbeti za razširitev pojma ustvarjalnosti, ki se je pri nas močno zožil, posebej v smislu »družbene aktivnosti«. Skrbeti bi morali za tako pojmovanje ustvarjalnosti, po katerem bo spadalo vanj tudi materinstvo in odgovorno starševstvo, da mater ne bo strah rojevati otrok v tako družbo, da jih ne bo strah hudega mita »žene proizvajalke«.

Pri razmišljanju o vlogi laika v slovenskem prostoru sta pomembna ta čas in ta prostor. Zanju je značilna kriza, ki jo trpno in dejavno živimo. Za izhod iz krize je potrebno predvsem troje: etika, znanje in demokracija.

Če bi laik v slovenskem prostoru aktualiziral (postavljaj v današnji čas) evangelijsko sporočilo v tej smeri, potem bi v celoti izpolnil svojo vlogo. Ne tako, ki bi jo kdo predpisal, ali bi jo kje naročili, ampak po lastnem dojetju izbrano evangelijsko vlogo.

Iz zavesti odgovornosti izhajajo človekoljubna in družboljubna dejanja, iz znanja dobre strokovne rešitve za odprta družbena vprašanja, iz čuta za človekove pravice pa skrb za človekovo dostojanstvo in svobodno uveljavitev osebe.

Če bo gledal laik skozi omenjeno dioptrijo, ne bo mogel mimo analize o prizadetosti posameznika, družine in naroda, o ogroženosti življenja v planetarnem in domačem smislu.

Mogoče niti ni toliko potrebna analitska zavzetost, saj v osnovi vemo, kako je z zadevami, čeprav je tudi res, da je večkrat težko prodreti v ozadje zastrtega zla. Bolj je potrebna razreševalska zavzetost in tu se šele resno pokaže subjekt. Zavzemam se za laika, ki bo v našem družbenem prostoru nosilec dejavnosti v vsem razponu družbenega življenja, ki bo utiral pot problemskemu, namesto ideološkemu gledanju pri reševanju skupnih zadev. Prav v njegovi skrbi pri reševanju skupnih vprašanj (tega) našega sveta se bo pokazala moč njegove etike, znanja, demokratičnega čuta in recimo šele nazadnje moč njegove vere in ljubezni.

Skrb za veselje do življenja, za zdravo okolje, za socialno zdravje, za kulturo prebivanja, za človekove pravice, posebej za demokratično odločanje bi morali biti izraz laikove krščanske ljubezni. V oporo pa naj mu bo zgodovinski in kulturni spomin v zvezi z izročilom slovenskega krščanstva in vsega zlahtnega, kar so drugi Slovenci dobre volje prispevali v našo zakladnico.

Valter Dermota

Marijino češčenje do zadnjega koncila*

Drugi vatikanski cerkveni zbor je vnesel v življenje katoliške Cerkve mnogo novega. Marsikaj je danes drugače, kot je bilo pred letom 1965, ko je koncil končal svoje delo. To velja zlasti za nauk in češčenje matere božje Marije.

Ko je papež Janez XXIII. sklical koncil, je želel, da bi bil ta predvsem »pastoralen« ali »delovno uresničevalen«; po osnovni usmeritvi koncila se je marsikaj spremenilo tudi v gledanju na Marijo. Zanj, kakor za Cerkev, veljata dva vidika: Kaj Marija (Cerkev) sama na sebi je in v čem je njeno delovanje. Oboje je potrebno, kajti brez dejstva, da kdo je ali biva, tudi ni njegovega delovanja. Najprej moraš bivati, šele potem lahko deluješ.

Pretekla stoletja so pri Mariji občudovala predvsem njeno lepoto in vzvišenost. Rekli bi lahko, da so se ljudje prepustili njenemu čaru. Na osnovi zelo skromnih podatkov so iz Sv. pisma izdelali Marijin veličastni lik; to je bilo vsekakor nadvse prijetno delo, ki pa je zahtevalo velik delovni napor. Ker niso mogli osredotočiti svoje pozornosti hkrati na dve stvari, se niso toliko posvečali njenemu delovanju v Cerkvi.

V smislu svojega pastoralnega ali delovno uresničevalnega programa je osredotočil 2. vatikanski cerkveni zbor svoje razmišljanje o Mariji na njeno delovanje oziroma sodelovanje pri odrešenjskem delu njenega sina Jezusa Kristusa. Na osnovi Marijine duhovne podobe, izoblikovane v prejšnjih stoletjih, se je osredotočil na njeno delovanje v Cerkvi pri uresničevanju odrešenjskega načrta Jezusa Kristusa.

Kateheza uvaja mladi krščanski rod v versko življenje; to pomeni, da ga uči ali seznanja z naukom Jezusa Kristusa, zlasti pa ga usposablja za življenje po njegovem nauku. Zato hočemo spregovoriti o Mariji v katehezi po 2. vatikanskem cerkvenem zboru. Pri tem bomo razmislili o mariologiji in Marijinem češčenju:

- a) v zgodovini,
- b) na 2. vatikanskem cerkvenem zboru,
- c) po 2. vatikanskem cerkvenem zboru.

* Za Marijino leto objavlja Bogoslovni vestnik najprej zgodovinski pregled mariologije in marijanske pobožnosti do 2. vatikanskega koncila, temu bo pa sledila predstavitev koncilске in pokoncilске mariologije in pobožnosti do Marije.

Marija pod dvojnim vidikom

Regensburški mariolog Wolfgang Beinert pravi, da je življenjska usoda Marije iz Nazareta določena s tem, da je mati Jezusa Kristusa. To ji je zagotovilo mesto v Cerkvi. Iz tega se je razvil dvojen odnos.

1. Cerkveno učiteljsko-teološko kot tematsko in sistematsko razmišljanje odnosov do njenega sina Jezusa Kristusa in do Cerkve, iz tega se je razvila mariologija ali znanost o Mariji, materi Jezusa Kristusa, in njenega odnosa do Cerkve.

2. Duhovno razmišljanje o osebnem liku, ki je nastal iz teh odnosov, in je pripeljalo do najrazličnejših oblik pobožnosti z močno poudarjenimi čustvenimi vidiki; to izražamo z besedami »marijanska pobožnost« (Beinert 1985, 53).

Oba vidika se med seboj prepletata in prinašata stalno napetost v življenje verujoče skupnosti. Vloga Marije kot matere Jezusa Kristusa lahko postavi v ospredje to njeno nalogo in potisne v pozabo njeno osebo in osebnost, kar pomeni, da naloga = funkcija zatemni Marijino osebo in osebnost. Prevelika zavzetost za Marijin osebnostni lik ali celo njena absolutna osebnost pa nam ne da videti odrešenjske enkratnosti Jezusa Kristusa; to pomeni, da zaradi občudovanja njene osebnosti pozabimo na njeno nalogo ali funkcijo pomočnice Jezusa Kristusa pri odrešenju. Takó mariologija kot znanost o Mariji in marijanska pobožnost s podobo Marijine osebnosti v središču imata svojo vsebino, nalogo in meje: vsaki je treba dati svoje in preprečiti neupravičene posege (prim. 53). Eno je znanost o Mariji, drugo pa je ljubezen ali pobožnost do nje. Čista znanost o Mariji nima razloga, da jo gojimo, sama pobožnost brez poznanja pa lahko zavede v pretiravanja. Potrebna je pobožnost, ki je zgrajena na temeljitem poznanju. Naša pobožnost do Marije mora biti znanstveno ali »mariološko« utemeljena in naše znanje mora dobiti svoj pobožnostni ali »marijanski« izraz.

Vsekakor je treba sprejeti dejstvo, da je znanost o Mariji vsebovana v knjigah in jo lahko vsak trenutek preverimo, marijanska pobožnost pa ni nekaj otipljivega in natančno določljivega, ker živi in biva samo v srcih vernikov in se izraža v pobožnosti in verskem obnašanju (Söll, 95); to pa je metodološko težko dostopno.

Georg Söll, profesor mariologije na Salezijanski teološki visoki šoli v Benediktbeuernu v ZRN meni, da ni mogoče ločiti znanstvenega razglabljanja o Mariji ali mariologije od pobožnosti do Marije ali »marijanskega« čutenja krščanskega ljudstva, ker gresta vzporedno, čeprav zaradi ozke poti, po kateri hodita skozi zgodovino, enkrat prehiteta ena, drugič zopet druga. Poleg tega se medsebojno spodbujata v rasti in pogojujeta v življenju. Ni ju mogoče ločeno obravnavati.

1. Doba cerkvenih očetov (I.–VII. st.)

1. *Marija v prvotni Cerkvi.* Ko je Jezus Kristus štirideset dni po veliki noči odšel k svojemu Očetu in pustil apostole in učence same, je pri njih ostala Marija, Jezusova mati. Zaradi svojega odnosa do Jezusa Kristusa in zaradi svojega osebnega dostojanstva in ugleda je bila nekako srce prvotne Cerkve. Toda tudi ona je odšla za svojim sinom v večno slavo.

Po Marijini smrti so njen spomin krojili štirje dejavniki: Religiozno čutenje judovstva kljub velikemu spoštovanju do žena, kot so Debora, Judita, Estera, ni potrebovalo ženske pri izoblikovanju oznanjevanja in bogočastja; krščanstvo se je

moralo braniti pred kultom materinstva poganškega sveta; nizek družbeni in kulturni položaj ženske v tedanjem času je preprečeval uvajanje ženskega lika v krščanstvo in dajal prednost češčenju mučencev. To velja tako za nauk kakor tudi za pobožnost do Marije (Söll, 96). Na Marijo so pozabili in njen lik je zbledel.

2. *Začetki nauka o Mariji.* Krščanstvo je živelo in se razvijalo v helenističnem kulturnem svetu. S pomočjo grške filozofije je moralo izoblikovati jasen in dosleden verski nauk. Pri tem se je moralo opirati na zgodovinsko zanesljive vire; to je o. leta 200 privedlo do tega, da so določili knjige Svetega pisma, te pa odločno govorijo o Jezusu Kristusu in njegovi materi Mariji. Sredi silnih duhovnih bojev se je izoblikoval verski nauk o Jezusu Kristusu kot pravem Bogu in človeku, učlovečeni drugi božji osebi, in njegovem odrešenjskem delu. Ko so natančno določili nauk, da je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek, je Marija mati božja, ki je spočela Jezusa Kristusa od Svetega Duha in je zato vedno devica (20,98); nauk o Jezusu Kristusu ali kristologija je postal osnova za nauk o Mariji oziroma mariologija.

Hkrati so cerkveni očetje (Ignacij Antiohijski okoli 110) učili, da je Marija deviško spočela Jezusa Kristusa. Isto je trdil tudi mučenec Justin (okoli 165) in Marijino vlogo primerjal z vlogo Eve, matere vseh ljudi. Irenej Lyonski (202) je cerkveno izročilo Male Azije prenesel v Galijo in povezal Marijino materinstvo z vednim devištvom.

Koncila v Niceji 325 in v Efezu 431 sta obe Marijini vlogi – matere in device – slovesno potrdila.

Začetki Marijinega češčenja. »Pri tej temi se navadno ne obračamo na prvi dve stoletji,« pravi že omenjeni Georg Söll (20,104), toda hkrati s širjenjem Svetega pisma je postajal znan tudi Lukov evangelij, po katerem prihaja Mariji čast in priznanje s treh strani: nadangel Gabrijel pozdravi Marijo: »Zdrava, milosti polna, Gospod je s teboj.« Elizabeta ji vzklika: »Blagoslovljena si med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa« (1,42) in »srečna, ker si verovala« (1,45). Preprosta ženica izjavlja: »Blaženo telo, ki te je nosilo, in prsi, ki so te dojile« (11,27). Marija je imela svoje »mnenje« o celotnem dogajanju okoli Sina Jezusa in sebe in je v vsej ponižnosti priznavala: »Odslej me bodo blagrovali vsi rodovi« (1,48). Tudi sv. Pavel je s svojo trditvijo, da je »Bog, ko se je izpolnil čas, poslal svojega sina, rojenega iz žene« (Gal 4,4), mnogo pripomogel k Marijinemu češčenju. Danes je Lukovo poročilo o Jezusovi mladosti razlog za močna razhajanja med teologi in eksegeti, dasi so tudi pritrdilni glasovi zelo močni, zlasti ko je René Laurentin napisal 600 strani obsegajočo razpravo v prid te teme, toda takrat si niso zastavljali podobnih vprašanj in so prav Lukove trditve spodbujale, naj bi posnemali tako nadangela Gabrijela kakor Elizabeto in ubogo ženico, hkrati pa so navajale k češčenju matere božje Marije. Markovo poročilo o zadržanem odnosu Jezusa do svoje matere (3,33) in Lukovo (8,21) še zdaleč nista mogli zmanjšati občudovanja in spoštovanja, ki so ju v vernikih zbujala prva poglavja Lukovega evangelija.

Dokler konec 2. stol. niso bile dokončno določene knjige Svetega pisma ali kanon, so krščansko verovanje sooblikovali tudi drugi spisi. Med te štejemo zlasti *apokrif*e, h katerim spada za našo razpravo pomemben »Protoevangelij sv. Jakoba« iz srede 2.stol., ki zelo natančno opisuje Marijino življenje in je veliko prispeval k poznanju matere božje Marije ter vdanosti do nje.

Že omenjeni cerkveni očetje, Ignacij Antiohijski, Justin, Irenej in drugi, so poleg nauka o Mariji širili tudi svoje občudovanje, spoštovanje, vdanost in pobožnost do

Jezusove matere. Tudi ti so odločilno vplivali, da je Marija postajala vedno bolj središče, h kateremu se je kakor sončna roža k soncu obračalo srce vernikov.

Občudovanje in češčenje Marije matere božje je v dveh stoletjih silno poraslo in lahko razumemo ljudske množice, ki so l. 431 cele dneve vztrajale pred cerkvijo sv. Modrosti v Efezu in čakale na izid cerkvenega zbora, ki naj bi dokočno priznal Marijino božje materinstvo. Ko so koncilski očetje končno odločili o Bogorodici –Theotokos, navdušenju ni hotelo biti konca.

4. *Nadaljnji razvoj spoznanj nauka o Mariji.* Ko so na osnovi jasno izoblikovane nauka o Jezusu Kristusu določili Marijino božje materinstvo in vedno devištvo in ju razglasili za verski resnici, so hoteli teologi, ki jih je podpiralo verno ljudstvo, zvedeti o Mariji še več. Zanimal jih je predvsem Marijin začetek in konec.

Pri razmišljanju o Marijinem začetku so naleteli na skoraj nepremostljivo oviro izvirnega greha. Tudi Marija je bila potomka Adama in Eve, zato podvržena izvirnemu grehu. Toda verski čut pobožnega ljudstva je slutil, da Marija ni mogla in smela biti podvržena grehu, tudi izvirnemu ne. Začela so se razglabljanja, ki so trajala 14 stoletij vse do 8. decembra 1854, ko je papež Pij IX. razglasil Marijino izvzetost od izvirnega greha za versko resnico.

Podobno je teklo razmišljanje o Marijinem koncu življenja na zemlji. Če je smrt kazen za greh in če Marija ni naredila niti osebne greha niti ni bila podvržena izvirnemu grehu, zakaj bi morala biti potem podvržena smrti? Tako vzporedno razmišljanje je včasih doseglo dramatične zaplete in se končalo 1. novembra 1950, ko je papež Pij XII. razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju z dušo in telesom.

To so štiri glavna dejstva o materi božji Mariji in jih je Cerkev razglasila za versko resnico. Toda ob teh in s temi so rasla še druga spoznanja – kajti ljubezen z nenasitnim hrepenenjem želi čimveč zvedeti o svoji ljubljeni osebi – o Mariji: o njeni izvzetosti od vsakega greha, njenemu duhovnemu materinstvu, posredništvu Mariji kot podobi in vzoru Cerkve; te so nekateri škofje predložili papežem, da bi jih versko definirali. Papeži tega niso storili ali pa so v svojem imenu razglasili kot nedogmatizirane resnice, Pij XII. Marijo za Kraljico in Pavel VI. Marijo za mater Cerkve.

5. *Marijin moralni lik.* Nauk o Mariji se je razvijal na osnovi grške miselnosti, ki je iskala idealne predstave resničnosti (Platonov svet idej) in je svoja spoznanja skušala čimbolj estetsko izraziti; tudi v izbrani besedi. Veliki cerkveni govorniki so na osnovi Svetega pisma Stare in Nove zaveze izoblikovali idealen Marijin lik, tako njeno človeško podobo kakor duhovno popolnost. Pri tem je šlo pobožno navdušenje pogosto pred teološkim razglabljanjem.

Naj omenimo splošno razširjeno mnenje, da je evangelist sveti Luka »naslikal« Marijo. Gotovo je ni naslikal kot slikar, ker so svetemu Luki pripisovali »Madon-ne«, nastale v 12. stol. in so naslikane v bizantinskem slogu. Podal pa je njeno moralno podobo na osnovi osebnih informacij, ki jih je mogel dobiti samo pri Mariji (oznanjenje, rojstvo Jezusa), kot to dokazuje biblicist Aristide Serra v delu *Modrost in kontemplacija Marije po Luku* (Marianum, Roma, 1982) in na osnovi katerega so potem skupaj s podatki iz SZ in NZ sestavili Marijino podobo čednosti in kreposti.

Georg Söll opominja, da je v vzhodnem delu rimskega cesarstva, kjer ni bilo težkih političnih sprememb zaradi preseljevanja narodov in so živeli sorazmerno

mirno, cvetelo na eni strani teološko razglabljanje v smislu starogrške filozofije in na drugi strani ljudska pobožnost, ki je Marijo vedno bolj jasno opredeljevala, tako da niti vse bogastvo grškega jezika ni imelo zadosti izrazov, s katerimi bi bili mogli povedati vse, kar so teologi in pobožno ljudstvo hoteli vedeti in povedati o Mariji (Söll, 128).

Naj nam v pojasnilo pomaga nagovor Cirila Aleksandrijskega, ki je udeležence cerkvenega zbora v Efezu 431 takole pozdravil: »Bodi nam pozdravljena, Bogorodica Marija, časti vreden biser celega zemeljskega kroga, luč, ki nikdar ne ugasne, krona devištva, žezlo pravičnosti, svetišče, ki ga nihče ne more uničiti. Bodi pozdravljena, ti, po kateri je po celem svetu češčena presveta Trojica, pred katero bežijo hudi duhovi, s katero je bil vržen z neba hudič in skušnjavec, po kateri je bilo padlo bitje zopet deležno nebes; po kateri je vse stvarstvo iz oblasti poganstva prišlo do spoznanja resnice, po kateri vernikom delijo krst, z maziljenjem podeljujejo veselje; po kateri po vsem svetu gradijo cerkve, v katerih vodijo ljudi k pokori, po kateri apostoli ljudstvom oznanjajo odrešenje; po kateri se k življenju vračajo mrtvi in katere duhu vladajo gospodovalci« (Söll, 120).

6. *Marija stopa v liturgijo.* Teološko razglabljanje o Mariji in pobožno čustvo vernega ljudstva sta s privolitvijo cerkvene oblasti omogočili posebno češčenje, višje od češčenja svetnikov in nižje od božjega. Velika zasluga vzhodne Cerkve je sposobnost, da so Marijino češčenje uspeli uskladiti in podrediti celotnemu bogoslužju v čast sv. Trojice in Jezusu Kristusu. Predmet liturgičnega češčenja je bilo Marijino sodelovanje pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa, njen odnos do presv. Trojice, njena posebna vloga vzora in sodelavke v Cerkvi in njena osebna svetost.

Že evangeliji in Nova zaveza nakazujejo posebno mesto Marije v krščanskem življenju: Gal 44, Mt 1-2, Lk 1-2, Jn 2,1-11; 19.20. Drugo stoletje se ustavlja ob Mariji kot novi Evi, in to izraža v slikah in apokrifih. Tretje stoletje nam daje prvo Marijino, še danes živo molitev Pod tvoje varstvo pribežimo. V četrtem stoletju Atanazij in Ambrož postavita Marijo za zgled krščanskemu ljudstvu. V petem stoletju postaja Marijino češčenje vsakodnevni običaj (Severijan iz Gabale), tako da Marijo »častijo v vseh deželah in jezikih« (Nil iz Ancire).

Kot javna praznika so začeli priznavati po Efezu 431 Marijino vnebovzetje (LThK 1939, VII/935) in po Niceji 325 brezmadežno spočetje (LThK 1934, III/662). Kot splošne, a ne javne praznike pa so obhajali Marijino očiščevanje (svečnica) v Jeruzalemu že v 4. stol., Marijino oznanjenje 430 v Carigradu in Marijino obiskanje.

Ko so se v zahodnem rimskem cesarstvu po preseljevanju narodov uredile razmere, je tudi zahodna Cerkev sprejela Marijo v svoje liturgično praznovanje; to je imelo blagodejne posledice zlasti za spreobrnjena germanska in slovanska ljudstva.

Že od 4. stol. posvečajo Mariji cerkve, dajejo deklicam njeno ime, tako je »Marijino ime po celem zemeljskem krogu najlepše in najbolj priljubljeno ime« (LThK 1962, VII, 78).

V dobi velikih cerkvenih zborov, ko se je v pogovoru in boju s krivoverci izoblikoval nauk o Jezusu Kristusu, sta bili tudi Marijino božje materinstvo in vedno devištvo jasno opredeljeni in sta postali razpoznavno znamenje cerkvene pravovernosti. Marija ni bila samo polna milosti, krščanskih kreposti in čednosti, temveč sodelavka Jezusa Kristusa pri odrešenju. Vprašanja, kako daleč je segala njena vloga, si takrat niso zastavljali, kaj šele da bi bili kot med reformacijo nanj negativno

odgovarjali. V smislu popolnosti Kristusovega skrivnostnega telesa so vsi udje, vsak po svoje, sodelovali pri odrešenju; eni s priprošnjo, drugi s svojim zgledom. Vsekakor pa je pobožnost vernega ljudstva vedno hodila nekaj korakov pred znanstveno razlago cerkvenega nauka (Söll, 141).

Zasluga za izoblikovanje osnovnega nauka o Mariji in pobudo k ljubezni in predanosti Jezusovi materi pripada vzhodni Cerkvi. Marijini prazniki, bogati liturgični marijanski teksti, navdušene pridige, molitveni obrazci, klici in antifone in zlasti še ikonografski prikaz Marijinega odrešenjskega dela so neprecenljiv zaklad, ki ga je Zahod v celoti spoznal šele v 10. stoletju (Söll, 148). Po prelomu z rimsko Cerkvijo 1054 se je razvoj glede dogem ustavil in se je vzhodna Cerkev tako glede nauka kakor pobožnosti ustalila na prvih sedmih koncilih. Sedaj je vloga nadaljnje razvoja nauka o Mariji in pobožnosti do nje pripadla zahodni Cerkvi.

7. *Konec patristične dobe.* Ko so na 3. vesoljnem cerkvenem zboru v Carigradu 680/81 obsodili monotelete, ki so v smislu monofizitizma stavili v Jezusa Kristusa samo eno voljo, se je nekako simbolično končala patristična in začela nova doba. Mariologija je postala samostojna znanost, neodvisna od kristologije. Začela se je opirati na antropologijo, ki pa jo je bilo treba najprej ustvariti.

2. Doba ljudske pobožnosti, redov in univerz (VIII. do XV. stoletja)

1. *Ljudska pobožnost.* S 7. stol. so se za vzhodno rimsko cesarstvo začeli težki časi napadov in osvajanj, ki so se končali 1453 s padcem Carigrada. Teološko razglabljanje se je preneslo na Zahod, kjer je sv. Benedikt 529 ustanovil prvi samostan svojega reda (istega leta so zaprli zadnjo pogansko filozofsko šolo v Atenah) in s tem začel veliko delo redov za napredek Evrope. Benediktinskemu in drugim, iz njega nastalim redovom so se v 11. stol. pridružile univerze; te so na svojih teoloških fakultetah gojile teološko znanost, tudi mariologijo.

V nasprotju z grškim nadčasnim gledanjem na Marijo, v kateri so videli vsemu zemeljskemu dogajanju odmaknjeno pozlačeno ikono, so verniki Zahoda hoteli videti *Marijo konkretno kot pomočnico v vsakdanjih težavah*. Temu se je pridružila še germanska in slovanska težnja po *individualiziranju* religioznega življenja, ki je tako v Mariji kakor v svetnikih hotelo videti svoje *vzornike*. Pri tem ne smemo pozabiti, da so stoletja srednjega veka ljudem prinesla neizmerno veliko gorja s kugo, vojnam, naravnimi nesrečami, z ognjem, s povodnjimi, z gladom in boleznimi. Pred tem je odpovedala vsaka človeška pomoč in je preostala samo božja (Söll, 162).

Germani in Slovani kot novi prebivalci Evrope in v marsičem nasledniki rimskega cesarstva so sicer sprejeli krščanstvo, vendar pri tem *ohranili mnogo poganskih prvin*, med te spadajo materinske boginje germanske in slovanske mitologije. Kakor je krščanska religija zdaleč prekašala poganstvo, tako sta tudi Marija in njeno češčenje nudila mnogo privlačnejšo podobo kot poganske boginje rodovitnosti, materinstva in ženskosti. Toda kakor se je krščanstvo v prvih stoletjih moralo braniti pred vplivom grško-rimskih ženskih boginj, tako je tudi sedaj marsikaj poganskega prešlo v krščanstvo spreobrnjenih Germanov in Slovanov. Ne bo odveč, če navedemo besede kard. Newmanna, ki je hotel Angležem približati Marijino češčenje in priznal: »Ljudska religija je vedno tudi pokvarjena religija« (A Letter to

Pusei). Tudi zato, ker prevzema sebi tuje prvine. Prav tako so irski misijonarji, ki so spreobrnil h krščanstvu dobršen del Evrope, prinesli svoje posebnosti. Isto velja za druge misijonarje, kot npr. za sv. Martina iz Panonije in sv. Ireneja iz Male Azije, ki je misijonaril v južni Galiji.

Za nadaljnji razvoj mariologije in marijanske pobožnosti je pomemben adopcianizem, ki se je pojavil že v 8. stol. v Španiji in učil, da se je Jezus Kristus rodil samo kot človek, pa ga je Bog potem adoptiral ali posinovil in je tako postal Bog. Če bi bilo to res, je Marija spočela in rodila samo človeka Jezusa, zato ni niti mati božja niti vedno devica. Adopcionisti so v Mariji videli predvsem Gospodovo dekle. To je seveda zbudilo močno reakcijo in so imenovali Marijo Maria mater Dei gloriosa (Marija slavna mati božja) ter jo začeli – kljub poudarjeni odvisnosti od sina Jezusa – prikazovati v njeni lastni duhovni in telesni veličini. Skušali so jo predstaviti kot samostojno individualnost (Pavlin iz Akvileje 802, Alkuin 804). Iz tega časa in okolja prihaja tudi načelo *deucit-potuit-ergo facit* (primerno je bilo ali spodobilo se je, bilo je mogoče, torej je bilo storjeno) (Söll, 150), ki je imelo posebno pomembno vlogo, zlati v času po reformaciji.

Neverjetno močan vpliv na pobožnost tako do Marije kakor do svetnikov so imele različne legende, navadno zgodovinsko osnovane, pesniško in domišljijško obdelane in z obilico čudovitih, deloma tudi čudežnih dogodkov. Naj navedemo samo *Legendo sanctorum* – Svetniško legendo, ki je kmalu dobila ime *Legenda aurea* = Zlata legenda, kjer mnogo pripoveduje tudi o Mariji Jezusovi materi (prim. X. von Ertzdorff, *Marienlegenden* v LThK 1962, VII, 72).

Novi bogoslužni prostori so dobili slikovno in tudi kiparsko opremo. Umetniki ali tudi samo samouki so zajemali snov iz bogate zakladnice Sv. pisma Stare in Nove zaveze. V središču pozornosti je bilo Jezusovo odrešilno delo. Priljubljeni motivi so bili: Jezusova mladost, njegovo trpljenje in smrt. Prav to pa je področje, kjer ni mogoče brez Marije. In čim več je bilo v kaki cerkvi o Mariji, tem bolj je bilo zadoščeno ljudski krščanski pobožnosti.

V primerjavi propadajoče grško-rimske kulture so bila germanska in slovanska ljudstva moralno nedotaknjena in je veljalo pravilo, da pri njih naravno pomeni tudi нравno. To se je kazalo zlasti pri vrednotenju ženske, saj je bila popolnoma enakovredna moškemu, obenem pa je zaradi materinstva moškega daleč prekašala. Iz take ocene je zrasel poseben kult viteškega češčenja ženske, ki je dobil v Mariji, prečisti devici in materi, svoj poseben izraz.

Viteško razpoloženje je tudi na religioznem področju dobilo svoj poseben izraz križarske vojne. Podobno razpoloženje med moškimi je hotelo dobiti svoj delovni, v tem primeru vojaški izraz. Verniki so težko prenašali kruto dejstvo, da je bila rojstna dežela Jezusa Kristusa in njegove matere Marije v rokah nekristjanov. Zato je klic »Bog tako hoče«, klic k osvoboditvi Svete dežele, ki je bila tudi Marijina domovina, naletel na takojšen odziv: kdor je le mogel, se je udeležil boja za osvoboditev Jezusove in Marijine dežele. To je imelo zopet poseben odmev v celotnem Marijinem češčenju (posvetitve, Marijini vitezi).

Nepremagljiva sla, da bi spreminjali kraj bivališča, in s tem želja po potovanju, ki so jo v času preseljevanja pokazala evropska ljudstva, sta se po prvih stoletjih naselitve v novi domovini zopet pojavila v obliki romanj v svete kraje, med katerimi so bila tudi Marijina svetišča.

Krščanstvo je izdelalo natančen sestav za praznovanja svojega liturgičnega letnega kroga. To je izredno pospeševalo poglobitev pokristjanjenja. Liturgija je veli-

ko dopolnjevala samo začeto in včasih le v glavnih obrisih nakazano evangelizacijo, ki se je zaključevala s krstom. Katehizirala pa je liturgija s svojim obnavljanjem odrešenjskih dogodkov. Temelj liturgičnega dogajanja so bili velika noč in binkošti, za pripravo in pomoč pa božič in Marijini prazniki, vključeni v osrednje odrešenjsko obhajanje. Že zaradi omenjenih poganskih ženskih božanstev in zlasti še zaradi osnovnega življenjskega dogajanja okoli rojevanja je krščanstvo nekako zadovoljevalo osnovne potrebe teh ljudstev (to verjetno velja za pokristjanjevanje vseh primitivnih ljudstev).

Ta *materinski vidik Marijine osebe* je z versko vsebino Jezusove matere pritegoval ljudi in poleg Jezusa Kristusa in presv. Trojice ter zakramentov izpolnjeval versko doživljanje spreobrnjenih ljudstev.

Novorojencem so dajali *krščanska imena*; najpogosteje tista, ki so bila sprejeta v rimski mašni kanon. Na prvem mestu je bila tu Marija. Zidali so *bogoslužne prostore*, katerim so morali dati zavetnika. Najbolj preprosto je bilo cerkve in kapele poimenovati po Mariji in svetnikih, zlasti apostolih iz mašnega kanona. Seveda so se zdela nekatera imena, kot Jurij, Nikolaj, Florijan, Andrej ipd., že takrat posebno privlačna. Če je bilo kaki vernici ime Marija, je gotovo skušala zbrati čimveč podatkov iz življenja svoje zavetnice. Večje poznavanje je pomenilo globljo vez in s tem večjo pobožnost in vdanost. Iz tega razloga se je isto ime pogosto nadaljevalo tudi v naslednjih rodovih.

V že navedenem citatu kardinala Newmanna piše: »Ljudstvu je prirojeno, da si skuša neskončno vzvišeno čimbolj približati. Pri tem obstaja nevarnost, da pojmujejo religiozne pojme preveč poenostavljeno in nebeške stvari preveč zemeljsko.« Redovi in univerte so skrbeli, da so te težnje dobile pravo usmeritev in so preveč zemeljsko pojmovanje poplenitili z božjo modrostjo.

2. *Redovi in redovniki.* Leta 529 je sv. Benedikt ustanovil prvi benediktinski samostan v Monte Cassinu, pomembno ustanovo, ki je duhovno oblikovala Evropo, kar je sv. Benediktu prineslo čast do nedavnega edinega zaščitnika Evrope. (Leta 1984 je kot sooblikovalca Evrope Janez Pavel II. imenoval sv. Cirila in Metoda.) Benediktinci so s svojo delavnostjo in uravnovešenostjo pokazali nastajajoči Evropi, kako naj krščansko živi. Njihovo geslo »ora et labora« (moli in delaj) je najprej oblikovalo njihovo samostansko življenje in potem življenje kristjanov zunaj samostanov. Ti se pri menihih niso naučili samo umnega poljedelstva, vinogradništva, sadjarstva, živinoreje, gradnje hiš in mostov, temveč tudi urejenega krščanskega življenja in molitve. Osrednje dnevno opravilo benediktincev je bilo bogoslužje, zanj je veljalo »nič nima prednosti pred bogoslužjem«. Bilo je sestavljeno iz dnevnih ur, daritve in Bogu posvečenega dela. Sčasoma je prešlo v navado, da so zlasti bratje laiki opravljali mali oficij Matere Božje Marije. Toda ta je bil samo majhno znamenje velike predanosti benediktinskih menihov službi presvete Device.

Ko so prebivalci Evrope, nevešči poljedelstva in živinoreje, videli obdelane njive, cvetoče sadovnjake in vinograde, ki so rodili mnogo več kot njihova slabo obdelana polja, so poleg umnega poljedelstva in živinoreje od njih prevzeli tudi pravo pobožnost do matere božje Marije. Proti naravni težnji, da bi čudežno, to je s samo molitvijo, od Marije izprosili = izsilili milosti in darove, so jih menihi učili, da je treba najprej narediti vse, kar je v človekovih močeh, in šele potem iskati nebeške podpore.

Kakor je bila Marija vzornica življenja benediktinskih menihov, tako je postala vzornica vseh tistih, ki so se pri njih učili posvetnih spretnosti in krščanske modrosti.

Benediktincem so se kmalu pridružile še benediktinke in pozneje drugi iz benediktinskega reda nastali redovi, med njimi zlasti cistercijani. Tem so se pridružili različni *korarji*, ki so kot škofijski duhovniki želeli živeti v skupnosti. Tudi ti so s svojim globokim verskim in asketskim življenjem kazali, kako je treba krščansko živeti. Tudi *kartuzijanci* sv. Bruna so s svojim strogim življenjem dali zgled, kaj se lahko doseže s krščansko zatajevanim življenjem v korist bližnjega.

Bodisi zaradi vedno popolnejšega krščanskega življenja ljudstva bodisi zaradi zunanjih okoliščin so v visokem srednjem veku po 12. stol. nastali posebni redovi, ki so še posebno resno jemali evangeljske nasvete. Med temi so bili posebne omembe vredni viteški redovi za obrambo svete dežele, karmeličani in beraški redovi, zlasti frančiškani in dominikanci. Kako so bili prepojeni s pobožnostjo do Marije, nam povedo posebni nazivi, ki so si jih nadevali: karmeličani so se imeli za »Gospojine brate«, dominikanci za »Marijine brate«, frančiškani pa so že od začetka imeli svoj red za ustanovo, ki si jo je na poseben način zamislila in jo hotela mati božja Marija.

Ker so bili zlasti frančiškani in dominikanci poklicani za dušno pastirstvo v nanovo nastajajočih mestih ali za obrambo vere, so svoje dušnopastirsko delovanje oblikovali v smislu marijanske usmerjenosti svojih redov. Ti redovi so poleg drugega ali ženskega imeli še tretji red, to je vernike, ki so živeli v svetu, vendar so delovali v smislu reda, kateremu so pripadali. Ker je bilo tretjerednikov mnogo, je bil tudi marijanski duh družbe značilen za to dobo.

3. *Univerze*. Vsebina krščanske vere, izražena v simbolu ali veroizpovedi, se je oblikovala s pomočjo grške filozofije, ki je bila nekak samoumeven pojem za znanost, zato je morala prej ali slej dobiti svoj vidni izraz. To se je zgodilo z ustanovitvijo univerz v 11. stoletju. Božje razodetje, vsebovano v Sv. pismu in izročilu, in se je moralo s pomočjo znanstvenih postopkov, prevzetih od grških filozofov, razvijati naprej. Kmalu so na univerzah začeli prevzemati vodilna mesta redovniki, predvsem dominikanci in frančiškani. V zvezi z naukom o Mariji, Jezusovi materi, so nadaljevali razglabljanje o vprašanjih, ki sta jih pred približno tisoč leti pustila odprta cerkvena zborna v Niceji 325 in Efezu 431: Marija je božja mati in vedno devica, toda kakšni so njeni začetki in kakšen je njen konec, se pravi Marijino brezmadežno spočetje in vnebovzetje? Pokazali smo že, da sta ti dve vprašanji zanimali predvsem cerkvene očete teologe, toda z dominikanci in frančiškani na univerzah se je zanimanje poglobilo in doseglo zlasti v frančiškane Dunsu Scotu skoraj nesluten razmah.

Omembe vredno je, da je pariška univerza kot pogoj za vpis postavila priznavanje Marijinega brezmadežnega spočetja. Prav tako je pomembno, da je bivši frančiškan Ksist IV. 8. decembra 1476 uvedel liturgični praznik brezmadežnega spočetja, ne da bi bila verska resnica kakor koli definirana.

Mnogo bolj kot akademske razprave na univerzah je bila pomembna pobožnostna usmerjenost tedanjih velikih pridigarjev, tako redovnikov kakor posvetne duhovščine, ki so pod vplivom akademskih razglabljanj na najvišji znanstveni ravni skušali buditi pobožnost do Marije. V smislu besed kard. Newmana je pobožnost do

Marije dosegla take razsežnosti, da je v določenih primerih skoraj zatemnila podobo Jezusa Kristusa.

4. Pobožne vaje. Splošno šolsko obveznost in s tem branje in pisanje so uvedli komaj pred dvesto leti. Dasi je Gutenberg izumil tisk že tristo let prej (1453), ljudem to ni koristilo, ker niso znali brati. Še slabše je bilo v tem pogledu v času, o katerem sedaj razpravljamo: brati in pisati so znali le duhovniki, redovniki in maloštevilni laiki. Za krščansko življenje je to pomenilo, da so se morali ljudje naučiti osnovnih verovanjskih dejstev na pamet. To se je pokazalo zlati pri molitvenih obrazcih, ki so predstavljali osnovo tedanje pobožnosti. To so bili: zdravamarija, rožni venec, litanije, Bernardova Spomni se, o premila Devica, Pod tvoje varstvo pribežimo.

Zdravamarija je sestavljena iz pozdrava nadangela Gabrijela »Zdrava Marija, milosti polna, Gospod je s teboj« (Lk 1,28), iz Elizabetinega pozdrava »blagoslovljena ti med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa« (Lk 1,42), kakor nam poroča evangelist sv. Luka, ter iz dodatka »Jezus«. To zvezo poznajo že v vzhodni liturgiji (513) in liturgičnem petju zahodne Cerkve npr. v ofertoriju 4. adventne nedelje antifonarija Gregorija Veličega, toda kot obrazec ljudske molitve nastane po letu 1050. Od tega časa so sklepali oba pozdrava za »Jezus Kristus. Amen«; to je potrdil Urban IV. 1263. V teku 14. in 15. stol. pa so začeli dodajati še tretji del: »Sveta Marija, mati božja, prosi za nas grešnike zdaj in ob naši smrtni uri,« kar je Pij V. leta 1568 sprejel v brevir.

Rožni venec je nastal v samostanih, tam so neduhovniki po zgledu sobratov duhovnikov, ki so v brevirju molili 150 psalmov, oblikovali Marijin psalter, sestavljen iz 150 (psalmov) zdravamarij, s 15 očenašev, »slave očetu« ter premišljevanja skrivnosti iz Jezusovega življenja. Sedanjo obliko, ki jo je potrdil 1569 papež Pij V., je rožni venec dobil v treh stoletjih. Zlasti dominikanci so zelo pospeševali te vrste molitve in ji pripisovali izredno učinkovitost. Pij V., sam dominikanec, je zmago krščanskega brodovja nad Turki v Lepantu 7. oktobra 1571 pripisal uslišani molitvi rožnega venca in je zato tudi za vso Cerkev razglasil 7. oktober za praznik rožnega venca. Rožni venec je v stoletjih oblikoval krščanske množice in s tem prispeval k češčenju Jezusove matere Marije. K temu so veliko pripomogle bratovščine sv. rožnega venca. Že v 13. stol. so kot prva ustanovljena skupnost Tercijarni spokorniki, bratje in sestre sv. Dominika, molili Marijin psalter. Temu je konec 15. stol. sledilo pravo gibanje bratovščin sv. rožnega venca, ki jih je Sikst IV. 1479 cerkveno odobril in so nekatere šteje čez sto tisoč članov (Bihlmeyer, Rosenkranz, LThK 1936, VIII 992).

V latinski jezik prevedeni molitveni obrazec grškega izvora iz konca 3. stol. *Pod tvoje varstvo* je bil splošna last krščanske Evrope in je izražal veliko zaupanje vernege ljudstva v Marijo (LThK 1962, VII, 78). Dopolnilo je dobil v Bernardovi (1091-1153) *Spomni se, o premila Devica*, ki nekako nakazuje pravico krščanskega ljudstva do Marijine pomoči. Nasploh je bila globoka in občutena pobožnost sv. Bernarda odločilnega pomena pri oblikovanju pobožnosti do Marije v srednjem veku.

Podoben uspeh je doživela *Salve Regina = Pozdravljena kraljica*, katere nastanek ni znan (verjetno že v 10. stol., prim. W. Trtenkauf, *Salve Regina* v LThK 1964, IX, 281), pa je zato doživela toliko bolj zmagoslaven pohod po vsej Evropi od samostanov do katedral, od redovnikov in redovnic do preprostega vernega ljud-

stva. Tak krik, prošnja ubogega zapuščenega človeka po božji pomoči in Marijini priprošnji, je prišel 1568 v Rimski brevir in po liturgični reformi 1955 kot sklepna molitev v kompletorij. V mnogih krajih se je *Salve Regina* razvil v poseben marijanski obred in predstavlja danes enega izmed mnogih načinov češčenja Marije (Španija in Južna Amerika).

Peter Damiani, rojen (1072) v Ravenni, glavnem mestu bizantinske oblasti v Italiji, je poleg svojih diplomatskih in političnih nalog v službi Cerkve (Gregor VII.) skrbel tudi za duhovno obnovo. Sestavil je molitev *Po Mariji k Jezusu* in bil s tem začetnik enega izmed vodilnih načel katoliške asketike *Ro Mariji k Jezusu* (Söll, 166).

Veliko je k marijanski pobožnosti prispevala tudi Alma Redemptoris mater (*Prevzvišena mati Odrešenikova*), od 12. stol. antifona za seksto Marijinega vnebovzvetja in potem pripisana Hermanu Skrotovičenemu (prim. LThK 1957, I, 358).

Kakor je Sub tuum praesidium (Pod tvoje varstvo) prišla iz Vzhoda, tako je tudi prošnjska molitev v procesiji ali brez nje, z imenom litanija, prišla iz vzhodne Cerkve, tja pa iz Babilona in so jo poznali tudi v poganskem Rimu. *Litanije* v najrazličnejših oblikah so postale sestavni del bogoslužja (Gospod, usmili se, veliki petek), rabile najrazličnejšim namenom in so z njimi častili tudi mater božjo Marijo. Litanije so izredno priročna in koristna pobožna vaja. Lahko jih moli vsak, še tako preprost vernik, ker v najenostavnejši obliki samo ponavlja vzklike ali obnavlja prošnje. Dalje so zelo pestre in bogate vsebine. Končno imajo lahko tudi napev in tako neposredno izražajo verska doživetja in čustva. V Marijinih litanijah so izražene vse lastnosti in vsi vzdevki, ki so jih pobožni pridigarji naslovili na Marijo. Ob molitvi ali petju litanij se obnavljajo spomini na vsebino pridig v čast Mariji. Pri nas so znane zlasti lavretanske litanije, ki so jih prepevali v Lorettu, še prej pa v Parizu (1200) in pred tem na Vzhodu (prim. Balth. Fischer, *Litanei*, LThK 1961, VI, 1075). Marijine litanije so bile in so še danes sestavni del Marijinega češčenja z globoko versko vsebino.

Iz IX. stoletja prihaja od neznanega avtorja himna iz večernic večine Marijinih praznikov *Ave maris stella – Zdrava morska zvezda*, ki je ohranila živost in globoko vsebino vse do danes (H. Lausberg, *Ave maris stella*, LThK 1957, I, 1141). Walafrid Strabo (849) pravi: *Marija je morska zvezda »za nas, ki plujemo po morju tega sveta. Toda luč je Kristus, za katerim naj bi hodili«* (Söll, 166).

Na osnovi liturgičnih marijanskih spevov in zlasti iz globokega verskega doživljanja Marije (zaupanje, občutek varnosti, otroška vdanost materi, občudovanje vzvišenosti in lepote) je zraslo brez števila *pesmi*, med katerimi so nekatere dobile preprosto, druge pa visoko glasbeno obdelavo (*Stabat mater dolorosa*), vse pa so izražale ljubezen do svoje Gospe. Te pesmi so še danes ne samo del religiozne kulture, temveč pravi biser umetnosti, tako za rabo v cerkvi kakor tudi pri vsakdanjih opravilih (luščenje bučnega semena, cufanje perja, kožuhanje koruze).

Ko so različnim zvočnim telesom v 12. stol. dali obliko keliha in jih začeli vlivati iz bronca ter tako dobili zvonove, so z njimi klicali zlasti menihe k dnevni molitveni uram. Ta običaj se je kmalu prenesel v cerkve, kjer so od 1307 (Estergon) zvečer, 1317 opoldne (Parma) in 1386 popoldne (Praga) zvonili *angel Gospodov* in pri tem razmišljali: zjutraj o Gospodovem vstajenju, opoldne o Jezusovi smrti in zvečer o Gospodovem učlovečenju. Tem trem skrivnostim so dodajali zdravomarijo in zaključno prošnjo *Milost tvojo, Gospod*. Tako so vsak dan po trikrat obudili spomin na tri osnovna dejstva odrešenja (Th. Schitzler, *Angelusläuten*, LThK 1957,

I, 542). Sv. Frančišek je izrecno želel, da bi zvonček trikrat na dan vabil njegove sinove k Marijinemu pozdravu (19,39). Kmalu so tudi večerno pogasitev ognja v mestih zaradi nevarnosti požara (Feuerabend) povezali z zvonjenjem ob mraku.

Kot povzetek vede in pobožnosti do Marije v srednjem veku bi lahko ocenili skupaj z Georgom Söllom: »Marijino češčenje ni odvisno samo od razvoja dogem, temveč tudi od ljudske pobožnosti in ljudskega verovanjskega čuta, kjer sodelujejo občudovanje Odrešenikove matere, zaupanje v njeno pomoč, ki se je vedno znova potrjevalo v uslišanjih, pa tudi religiozna radovednost, verovanjsko veselje zaradi senzacije, povezave z vero v čudeže. In če hočemo iz srednjeveškega nauka in pobožnosti potegniti nauk, bi bil ta naslednji: Marija je imela pri oblikovanju srednjeveškega človeka in krščanstva nenadomestljivo vlogo, ki je nikakor ni mogoče odmisлити iz katolicizma in duha časa.« Isti avtor meni, da ne drži trditev nekaterih zgodovinarjev dogmatike, da je Marija zapolnila prazen prostor, ki ga je pustil Jezus Kristus, ker se je moral zaradi definicije nicejskega koncila 325 o skrivnosti presv. Trojice umakniti v nebesa. Zahodni vernik je namreč znal trpečega odrešenika vključiti v vsakdanjo molitev in ga prositi za pomoč v vsakdanjih potrebah. Toda Marijin lik je tudi pred njenim sinom, ki je bil Bog in človek hkrati, izžareval toliko milosti, veselja, trpljenja in veličasti, da je iz njega izhajala izredno privlačna moč, ki je s svojim solidarnostnim zadržanjem zbujala izredno občudovanje (Söll, 189).

3. Od tridentinskega (1543–1563) do 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)

Tridentinski cerkveni zbor je priznal kot potrebno in tudi izvedel reformo na vseh področjih verskega življenja, tudi na področju Marijinega češčenja. Namesto da bi naštevati, kaj ni bilo prav ali kaj pomanjkljivo, bomo raje podali nove smeri razvoja pri nauku o Mariji in nove oblike marijanskega češčenja.

1. Znanstveni zasuk. 1. Povratek k virom. Sv. pismo (za katoličane tudi liturgija in cerkveni očetje). Katoličani in protestanti so si bili edini v priznanju, da je treba teologijo osnovati na razodetih virih in ne to kot razumsko spekulacijo. Zato sta obe strani poudarili pomen poznavanja Sv. pisma. Protestanti so potem iz študija Sv. pisma naredili osrednjo teološko znanost, medtem ko so katoličani veliko zanimanje za Sv. pismo, ki je izviralo iz humanizma, vzeli kot eno izmed prednostnih nalog in sredstev pri obnovi Cerkve.

2. Skupna ugotovitev. Ko so se tako katoličani kakor protestanti glede nauka o Mariji obrnili k Sv. pismu, so ugotovili, da Sv. pismo o Mariji zelo malo pove, in še tisto v povezavi z Jezusom Kristusom (Gozzelino, 41).

3. Različni odzivi na ugotovitev, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji. *Protestanti* so glede tega, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji in tako onemogoča znanstveno utemeljeno razpravljanje o njeni osebi in vlogi, odgovorili s tem, da o Mariji sploh niso razpravljali; rekli bi, da se zaradi pomanjkanja dokazov proces odloži. Toda ko so katoličani nadaljevali s češčenjem Matere božje in znanstveno utemeljevali njen nauk, so se postavili na negativno in nasprotno, da ne rečemo sovražno stališče.

Katoličani so priznali redkobesednost Sv. pisma o Mariji, vendar zato niso obupali nad položajem, temveč so na pomoč pri razglabljanju o Mariji pritegnili cerkveno izročilo in teološko dokazovanje. Zanje protestantska načela »samo Sv. pismo«, »samo milost«, »samo Kristus« itd. še zdaleč niso veljala in so jih celo imeli za zmotne.

Za katoličane je bilo jasno, da je bilo pred Sv. pismom izročilo in da sta evangelista Luka in Marko napisala svoja evangelija na osnovi izročila. Seveda evangelisti niso mogli napisati vsega, kar je Jezus Kristus storil in učil, čeprav se je ohranilo v izročilu. In to izročilo je prišlo prek cerkvenih pisateljev tudi do tridentinskega cerkvenega zbora in do nas. Treba je bilo samo izluščiti zlata zrna resnice in odpihniti pleve nepristnih dodatkov.

Veroizpoved, ki jo v veliki meri sprejemajo tudi protestanti, pa je bila izoblikovana s pomočjo filozofskega razglabljanja o razodetju, vsebovanem v Sv. pismu in cerkvenem izročilu. Metoda filozofskega razglabljanja je postala glavna znanstvena metoda srednjeveških univerz. Filozofsko oziroma teološko razglabljanje so kljub nasprotovanju uporabljali tudi protestanti, ker samo s Sv. pismom sploh ne bi mogli razviti svojega nauka. Nobenega resnega razloga ni bilo, da ne bi na osnovi izročila, zapisanega v Sv. pismu, s pomočjo Cerkvenega ustnega izročila in s pomočjo filozofsko-teološke metode naprej razmišljali o resnicah, »ki jih učenci za časa Jezusa Kristusa niso razumeli«, in jih naprej razvijali.

4. *Metoda teoloških konvencij = primernosti.* S tridentinskim koncilom je dobila Cerkev silno udarno moč v Jezusovi družbi, ki jo je iz sveta tedanje katoliške inteligence v Parizu 1534 ustanovil sv. Ignacij Lojolski. Prinesla je novega duha na vsa področja verskega življenja. Tudi v teologijo. Med drugimi se je tu odlikoval Frančišek Suarez (1548–1617), ki skupaj s sv. Tomažem Akvincem in Dunsom Skotom sodi k velikim sistematikom katoliške teologije. V smislu filozofske tradicije krščanstva je izoblikoval metodo »filozofskih konvencij«, ki uporablja dedukcijo na osnovi načel »decuic-potuit« (spodobilo se je, torej je bilo), se opira na Marijino božje materinstvo in devištvo (dve definirani verski resnici) in tako skuša dognati celo vrsto skrivnosti in posebnih pravic, ki jih ni v Sv. pismu pa tudi v ustnem izročilu ne (Gozzelino, 39). S to metodo in ob geslu de Maria nunquam satis – so Mariji zaradi njene odličnosti dovoljeni vsi naslovi; zaradi analogije je Marija podobna Odrešeniku, njeno poveljevanje ne pozna druge omejitve kot božanstvo samo, zaradi njene enkratnosti zanjo ni nobeno češčenje preveč. Tako je bila nakazana pot, ki je vodila k liku Marije, precej drugačna od podobe, ki jo je nakazal sv. Luka.

5. *Nekateri značilni vidiki mariologije in marijanske pobožnosti ob koncu srednjega veka.* Močna oblika Marijinega češčenja je bila pri mnogih častilcih poudarjanje služabniškega odnosa do nebeške gospodarice. Na Vzhodu je šel ta vidik vzporedno s češčenjem Marije kot kraljice oziroma gospodarice (Carigrajski patriarh Eutimij), na Zahodu pa je to misel o službi Mariji izoblikoval zlasti Hildefonz iz Toleda (667) v spisu O devištvu: »Jaz sem hlapec Gospodove dekle, ker si kot mati mojega Gospoda postala moja gospodarica. Hlapec sem, ker si ti mati mojega oblikovalca.« Pozneje so razvili izraze kot služabnik, hlapec, suženj. Kot izpričuje Molitev k sveti Mariji iz 10. stol., so častilci pričakovali posebno zaščito: »O božja mati, moja najmilostljivejša gospodarica, moja sladkost, moje usmiljenje! K tebi se

zatekam z vso svojo vdanostjo in se ti izročam, da bi mogel biti po tvojem sinu tvoj vedni služabnik.«

Skoraj ob istem času se je v Galiji v Franciji izoblikovala podoba nebeške kraljice kot »ljubeče matere«, vendar ne na teološki, temveč na čisto pobožnostni ravni.

V tesni povezavi z odrešenjskim delom Jezusa Kristusa in njegovim trpljenjem in smrtjo, ki so ga začeli slaviti, se je v 13. stol. začela razvijati pobožnost do *sedmerih Marijinih žalosti*. Izhodišče so bile Marijine tožbe, kot jih je zapisal sv. Bernard v *De planctu beatae Mariae* (Tožbe blažene Marije), potrdilo ustanovitev reda servitov (1240), ki si je zadal za nalogo češčenje = službo Mariji, in dovršitev officium de compassione BMV (Opravilo sotrpjenja blažene Device Marije) s pretresljivo pesmijo slednico *Stabat Mater dolorosa* (Stala je mati žalostna), ki jo pripisujemo sv. Bonaventuri. Poleg sedmerih žalosti (Simeonova napoved, beg v Egipt, izguba dvanajstletnega Jezusa v templju, srečanje s sinom Jezusom na križevem potu, križanje, snemanje s križa in Jezusov pokop) so opravljali še posebno pobožnost na čast *Marijinim radostim*: oznanjenje spočetja, rojstvo Jezusa, prihod kraljev, vstajenje, vnebohod, prihod Svetega Duha in vnebovzetje (prim. LThK 1937, IX, 280 sl.).

Poleg zastopnikov moških redov sv. Bernarda za cistercijance, sv. Tomaža Akvinca za dominikance, sv. Bonaventure in Duna Skota za frančiškane, Dionizija Kartuzijanca in servitov so bile za Marijino češčenje pomembne *zastopnice različnih redov*, kot so Klara Asiška, Angela Folinjska, Katarina Sienska in Brigita Švedska, ki je med drugim napisala *Sermo angelicus de Virginis excellentia* (Angelski govor o izrednosti Device), v kateri pravi Marija: »Kakor sta Adam in Eva za eno jabolko prodala svet, tako sva moj sin in jaz z enim srcem svet odrešila« (20,187).

Ena izmed najbolj priljubljenih upodobitev je bila *Marija z zaščitnim plaščem*. Odločilna predloga za take slike je bila podoba v Clairvau, kjer so bili pod Marijinim plaščem predstavljeni vsi opati in opatice cistercijani, z opatsko palico in na kolenih. Nad vrati samostana je bil napis: »Obrni na nas, o sladka Devica Marija, svoje milostne oči in čujaj, o vzvišena Zaščitnica, svojo hišo« (20,187). Pod tem plaščem je našel srednjeveški človek globoko bistvo svojega krščanskega in človeškega bitja. Zaščitene osebe klečijo pod plaščem, vendar to ne pomeni, da molijo svojo boginjo, temveč s spoštovanjem upajo na Marijino zaščito. Verjetno pa je slikarju tudi iz tehničnih razlogov laže upodobiti klečeče kot stoječe ljudi (20,188). M. Luter je zaradi svoje antropologije, ki dopušča edino odrešenika in posrednika Jezusa Kristusa, tako predstavitev odločno odklanjal. Vernemu ljudstvu pa je prav ta slika zbujala prepričanje o materi usmiljenja in ilustracijo najstarejše Marijine molitve *Pod tvoje varstvo pribežimo*.

Srednjeveški človek je zaradi kulturnih okoliščin (ni znal ne brati ne pisati, knjiga je bila redkost, časopisov pa sploh ni imel) živel v omejenem, zaprtim in tesnem svetu, kjer se je dogajalo le malo pomembnega in je bil glavni vir novic nedeljsko srečanje pred bogoslužjem in po njem. Tu so se oblikovale (»kuhale«) novice in od tod so prihajale informacije. Čim bolj fantastično je kaj bilo, tem raje so novice željni ljudje to verjeli in širili med sosedi. Zato je dostikrat kak zelo preprost dogodek postal »čudovite« in drug, zares občudovanja vreden, »čudež«. Take čudovite in čudežne dogodke so potem zbirali in jih širili. To je bila pravzaprav edina duhovna hrana poleg pridige in nauka pri bogoslužju. S tem pa ni rečeno, da tudi v srednjem veku ni bilo zgodovinsko dokazljivih (v današnjem znanstvenem pomenu zgodovinske vede) dogodkov, ki so bili prav tako resnični, kot so danes ozdravljenja v Lurdu

in čudeži, ki so potrebni za kanonizacijo svetnikov. Isto moremo reči o prikazovanju presv. Device. Skoraj vse božjepotne cerkve so nastale po prikazovanju blažene Device, ki je naročila, naj tam zgradijo cerkev; tako npr. v Lurdu, La Salette, Beauringu itd. V svoji skrbi za svoje otroke se je prikazovala prav tako, kot se prikazuje danes, le da so njena prikazovanja v zadnjih dveh stoletjih preverjena z metodami sodobne zgodovinske znanosti, ki jih prejšnja stoletja še niso poznala.

5. *Mariologija postane samostojen teološki traktat.* Rekli smo že, da se je znanstveno razglabljanje o Mariji po cerkvenem zboru v Carigradu 680/81 začelo samostojno razvijati in je potem svojo neodvisnost od kristologije in ekleziologije ohranilo skozi ves srednji vek. Po tridentinskem cerkvenem zboru pa je ta neodvisnost postala tolikšna, da je katoliška teologija pravzaprav samo tu resnično napredovala (14,16). Beinert meni, da »so bili mariološki naprednjaki zagrizeni minimalisti na drugih področjih«. Nicolo Nigido je 1602 uvedel izraz »mariologija« in dal pobudo za nadaljnjo sistematično obravnavo nauka o Mariji.

Gozzelino meni, da je mariologija od srednjega veka naprej uporabljala svojo lastno metodologijo in medtem, ko so bili teologi na drugih področjih neizprosno znanstveno zahtevni, so v mariologiji prepuščali besedo srcu in dopuščali, da so jih vodila načela, kot npr. »da Maria numquam satis« (Gozzelino, 45).

Marijin lik so s pobožnimi pretiravanji izoblikovali do take mere, da je ob Jezusu Kristusu in Cerkvi zavzel pri mnogih vernikih samostojno mesto in dostikrat oba celo prekašal. Beinert pravi, da so »tako zavzeto gledali Mariji v obraz, da so spregledali Kristusa, ki ga je nosila v naročju. Marija zanje ni bila več veren človek, temveč božanski lik« (Beinert 1973,13).

6. Teologija je pod vplivom racionalistične sholastike puščala čustvu premajhen prostor. Človek ni samo razum, temveč tudi srce in čustvo. Morda bi mogli prav v kristologiji dati več prostora Kristusovemu človečanstvu. Toda klasični nauk o Kristusu je težil k monofizitizmu, ki je nadvse poudarjal Kristusovo božanstvo. Zato so si verniki iskali bitje, ki bi jih spremljalo na težki poti k Bogu. Kdo bi mogel biti za to boljši kot Marija, popoln človek, vendar tako blizu Bogu! Poteze, ki so jih odvzeli Jezusu, so prenesli na Marijo. Izmišljali so si najrazličnejše odlike in vrednote. Njen lik se je vedno bolj enačil s Kristusovim in ga često prekril. Potem je svoje dodal še janzenizem: če je sodnik sveta strog, bo že Marija pomagala. V 17. stoletju je pisal ugleden mariolog: Jezus hoče pogubiti, Marija te bo rešila. Pri Jezusu je pravičnost, pri Mariji dobrota (Beinert 1973,16).

7. *Fiksiranje = utrjevanje življenjskih okoliščin, v katerih je živela Marija.* Racionalistično pojmovanje Kristusa je vodilo k pretiravanju Marijine podobnosti s Kristusom, to pa k določanju življenjskih okoliščin, v katerih je nekoč živela Marija. Ker je bila Marija ideal ženske, je tako gledanje žensko današnjega časa potisnilo v položaj kakršnega je imela Marija v svojem času. Tako so bili zadušeni vsi poskusi, da bi spremenili položaj ženske, dasi bi mogli dobiti najkoristnejše pobude prav od Marije (Beinert 1973,16-17).

8. *Znanstvena mariološka dela.* Po sledih Tomaža Akvinca je Franciscus Suarez z njemu lastno metodologijo napisal dovršen traktat o Mariji – *Mysterice vitae Christi* (1592), v katerem obravnava vedno devištvo, svetost, posebne milosti, vne-

bovzetje, češčenje in posredništvo. Jezuit Teofil Raynaud (1661) je izdal *Nomenclator marianus* (Marijansko izrazoslovje), *Scapulare Marianum* in *Dypticha Mariana* (Marijanski obzornik), Frančišek Paserini (1665) je napisal *Encyclopedia Mariana*, jezuit Krištof Vega (1675) je napisal *Theologia Mariana* in Bossuet (1704) mariologijo v obliki pridig, servit Hipolit Marracci (1675) pa obširno *Bibliotheca Mariana*.

II. Stališče protestantovskih teologov

1. *Glavni reformatorji* – Martin Luter (1483–1546) v Nemčiji, Johannes Kalvin (1564) v Genevi in Huldreich Zwingli (1531), v Zürichu – so se znašli v verovanjskem ozračju katoliške Cerkve in se ga v določenih pogledih niso mogli znebiti. Cerkev so hoteli reformirati in ne razcepiti. Toda njihovo načelo solo Deus, solus Christus, sola scriptura, sola fides, sola gratia ni moglo ostati brez posledic za mariologijo katoliške Cerkve in za pobožnost do Marije. Treba je poudariti, da so v mnogočem ostali bliže katoliški Cerkvi kot njihovi nasledniki, kar je bilo pogojeno z zaostritvijo stališč. Niso hoteli govoriti o nauku o Mariji, temveč samo o Marijinem češčenju. Reformatorji se niso držali le bibličnih ugotovitev božjega materinstva in deviškega spočetja, temveč tudi kristoloških in marioloških nauk prvih ekumenskih koncilov (Söll, 192). Za prihodnjo dogmo Marijinega vnebovzetja je Zwingli v Zürichu obhajal njeno vnebovzetje in je njegov naslednik Bullinger branil mnenje, da so Marijo angeli odnesli v nebesa. Luter je bil sprva zadržan, toda ker Sv. pismo nič ne pove o tem, se je l. 1523 izrekel proti. Kalvin je bil proti češčenju Marijinih relikvij. Tudi glede brezmadežnega spočetja si niso bili edini. Kako tudi, saj celo katoličani takrat niso bili vsi istega mnenja.

Luter se je držal katoliškega nauka o Mariji. L. 1527 je spodbujal vernike, da bi imeli Marijo za svojo duhovno mater. V svoji zadnji pridigi 1544 je ob razlagi *Magnifikata* govoril o Marijinem uboštvu in ponižnosti ter jo prikazal kot podobo Cerkve. Grajal je le pretiravanje (Söll, 196). Menil je, da je v srednjem veku priljubljeno predstavljanje Jezusa Kristusa kot pravičnega sodnika zbuja v ljudeh strah in jih tako gnal v naročje Marije in drugih svetnikov, kar se kaže v molitvah z vzklikom »o, ti božja Mati«. Malokdo je Kristusu izkazal čast in iz Marije naredil malika. Odpravil je drugi del zdravamarije, ki se je malo prej razširil, in ga črtal iz molitvenikov. Prvi del zdravamarije pa je imel za »ošabno čast in hvalo«, pri tem pa je mislil na »milosti polna«. Za uvedbo rožnega venca je menil: »Tisti, ki so uvedli psalter in rožni venec, si niso mogli izmisliti večjega bogokletja.«

Kalvin je zavrnil češčenje svetnikov in rabo naslovov, kot so *regina coeli*, *spes nostra* ipd. ter to imel za bogokletje. Zwingli je dal iz cerkva odstraniti vse podobe in relikvije.

Iz primera reformatorjev se jasno vidi, kako se nauk o Mariji in Marijino češčenje razblinita v nič, če gledamo na *Odrešenikovo mater* samo kot na osebo in ne v celotnem odrešenjskem dogajanju katoliške vere (20,205).

Na področju mariologije sprva ni bilo nobenega nasprotovanja, ker so bile v ospredju druge, važnejše stvari: viri razodetja, opravičenje, nauk o izvirnem grehu, Cerkev in zakramenti. Celo na področju dveh dozorevajočih dogem je bila smer skoraj ista.

2. *Nasledniki glavnih reformatorjev* so na osnovi teološke antropologije svojih učiteljev razvijali posledice Marijinega češčenja. Ker človek na osnovi *solus Deus* in

solus Christus ni sposoben, da bi sodeloval pri svojem odrešenju in s tem tudi pri odrešenju drugih, ker je samo grešnik, potem je češčenje Marije in svetnikov brez pomena, kajti samo eden je posrednik med človekom in Bogom: Kristus Bog in človek. Nesmiselno je priporočati se Mariji in svetnikom za pomoč in posredovanje.

Vse pa ne pomeni, da Marija pri reformiranih kristjanih ni bila v čislih. Še naprej so jo častili z vzvišenimi naslovi, kot so bili v navadi v dobi cerkvenih očetov. V Navodilih za krščansko življenje luteransko-evangeljskih Cerkev imenujejo Marijo kot dignissima, amplissimis honoribus decotara, laudatissima, sancta, pura, semper virgo (nadvse hvale vredna, ozaljšana z vsemi častmi, visoko češčena, sveta, čista, vedno devica). Prikazovali so njene biblične kreposti in jo postavljali vernikom za zgled. Toda odrešenjsko delo pripada samo Kristusu in on ne potrebuje nobene pomoči, ne Marije ne svetnikov (Söll, 205).

3. *Stališče reformatorjev v uradnih spisih.* Stališče reformatorjev je dobilo izraz tudi v uradnih odločbah. Confessio Augustana (Augsburška veroizpoved) iz leta 1530 pravi v čl. 21, da se »svetnikov smemo spominjati, vendar nas Sv. pismo ne uči, da jih moramo klicati na pomoč in se k njim zatekati«. V 39 členih anglikanske Cerkve iz leta 1530 je v 22. členu povedano: »Nauk romanistov o vicah, odpustkih, češčenju slik in relikvij ter klicanje svetnikov je ničevno in prazno početje in nima v Sv. pismu nobene osnove; zelo pa je v nasprotju z božjo besedo.« Ženevski katekizem iz leta 1542 pravi, da klicanje svetnikov ni dovoljeno, ker jim Bog ni dal pooblastila, da bi nam stali ob strani in nam pomagali (Söll, 205).

Lutrovo reformistično vnemo in njegovo teologijo so oblikovale njegove duševne stiske in osebne izkušnje, saj ga je vse življenje mučilo vprašanje: kako naj najdem milostnega Boga? Vztrajanje pri sola scriptura mu je onemogočilo pogled na to, da so tudi knjige Nove zaveze sad izročila, ki bi lahko dalo odgovor na njegovo vprašanje. Vsekakor je Luter Marijo visoko čislal, kot nam pravi izjava iz leta 1523 ob Marijinem oznanjenju: »Bilo bi primerno, da bi ji pripravili zlat voz in jo pripekljali s 4000 konji, vso okinčano, in prepevali: 'Tukaj se pelje žena vseh žená človeškega rodu. Naj veselo skačejo vsi hribi in plešejo vse doline.'« O njenih zaslugah pa trdi: »Ona nam je za prvi eksempl (za zgled): mati je tako delala, cur non ego? (zakaj ne jaz?); če bi desetkrat več storil, bi bilo nič, ker je ta oseba tako visoko, saj je regina super omnia (kraljica čez vse)!« Toda matere usmiljenja, ki bi lahko zanj posredovala pri Bogu, Luter ni mogel najti.

III. Katoliška potridentska mariologija in marijanska pobožnost

Katoliški potridentski teologi so v smislu štirih virov verovanja – Sv. pisma, izročila, liturgije, verovanja krščanskega ljudstva in cerkvenega učiteljstva – naprej razvijali nauk o Mariji. Glavna gibala so bila: velika pobožnost vernega ljudstva, ki je hotela zvedeti vedno več o svoji nebeški materi, novi načini teološkega razmišljanja in ne nazadnje zadržanost reformiranih bratov do Marijinega češčenja.

O novem stanju v mariologiji po tridentinskem cerkvenem zboru smo že razpravljali v predhodnem odstavku Znanstveni zasuk. Sedaj bomo predstavili glavne zastopnike Marijinega češčenja:

Frančiškan Avguštín Alfeld (1532). V knjigi *Salve regina* je branil Marijino češčenje in kritiziral prevod Erazma Rotterdamskega, ki je angelov pozdrav Mariji »Zdrava! Milosti polna!« prevedel »Zdrava! Blagomila!«, kar je čisto nekaj drugega kot »milosti polna«.

Johan Kokleus (1552) je postavil Lutru med krivoverce in v 29 tezah postavil argumente proti Lutru, Bullingerju in Melanchtonu zaradi Marijinega češčenja. Tudi teologi, ki so razpravljali o Marijinem vnebovzetju in brezmadežnem spočetju, so zavzeli stališče proti reformatorjem. Glavno apologetsko delo je opravil

Sv. Peter Kanizij (1521-1597), ki je po naročilu papeža Pija V. v obrambo proti Flaciusu Iliriku in njegovim Magdeburškim centurijam, kjer je ta neprimerno pisal o Mariji, 1577 izdal 800 strani obsegajočo apologetsko razpravo o Devici Mariji, ki je ni mogoče z nikomer primerjati. V nji je jasno razložil katoliški cerkveni nauk in branil Marijino češčenje.

Sv. Frančišek Saleški (1567-1622) je zavračal Kalvinove napade na Marijino češčenje, bil začetnik češčenja Marijinega presv. srca in soustanovitelj reda Marijinega obiskanja (s sv. Frančiško Šantalsko).

Johannes Eudes (1680) je v knjigi *Čudovito srce presvete matere božje Marije* nadaljeval prizadevanja sv. Frančiška Saleškega za češčenje Marijinega srca. V knjigi *Življenje in Kristusovo kraljestvo* takole moli: »Mati milosti in usmiljenja, izvolim te za mater svoje duše. Sprejemam te in izvolim za vladarico svojega življenja, nad katerim ti dajem pravico, kakor je to božja volja.«

Frančiškanska redovnica *Marija de Agreda* (1665) je napisala delo *Mistično božje kraljestvo*. Božja zgodovina in življenje deviške božje matere. Delo je povezuje osebni izkušnji, legendarnih pripovedi, teoloških domnev in domišljajskih stvaritev, in je naredilo silen vtis pa tudi mnogo neprijetnosti. Papež Inocenc XI. je dal knjigo na indeks, španski kralj Filip II. jo je oprostil obsodbe, toda 1704 je prišla zopet na indeks in so jo potem po posredovanju političnih in cerkvenih oblasti dopustili kot pobožno branje, ki pa nekritičnega bralca lahko zapelje v pretiravanja.

Ludvik Marija Grignon de Monfort (1716) je s svojo razpravo o popolni pobožnosti do Marije, delom, ki je bilo izgubljeno do 1842, izredno vplival na Marijino češčenje. V svojih misijonskih pridigah je navajal poslušalce k ljubezni do matere božje z naslednjimi razlogi: bolje, ker je bolj ponižno, je, če se Gospodu bližamo s pomočjo posrednika – po Mariji. Marijin častilec si pridobi božje srce, ker Jezus Kristus svojo mater vedno posluša. Če Marija požene korenine v kaki duši, potem od tod vrejo čudeži milosti. Kot glavne marijanske pobožnosti priporoča pristop k bratovščinam, kongregacijam, redovom, molitev rožnega venca, škapulir, krašenje oltarjev, češčenje podob, posnemanje Marijinih kreposti in popolno predajo Mariji. Kljub temu pa Grignonu Monfortskemu pobožne vaje niso glavni namen, pač pa »Marija kot najkrajša in najzanesljivejša pot k Jezusu: Grignonov svet je eshatološki (20, 207).

Alfonz Marija Liguorski (1787) je z delom *Marijine čudodelnosti* dal krščanskemu ljudstvu eno najbolj branih in priljubljenih nabožnih knjig. V njej je hotel pokazati, da gredo vse milosti skozi Marijine roke in zbuditi v njenih častilcih neizmerno zaupanje do nje. V razlagi molitve *Pozdravljena kraljica* pravi: če Bog grešnika kara, ga Marija brani in doseže, da ni kaznovan. Kot dušni pastir je poudarjal zlasti Marijino vlogo matere usmiljenja. Svoja izvajanja je potrdil z mnogimi primeri. Njegova prizadevanja racionalizma sicer niso zajezila, so pa pripomogla, da se je zaupanje do Marije močno razširilo in poglobilo.

IV. Katoliška marijanska združenja

K nauku o Mariji ali mariologiji in marijanski pobožnosti vernega ljudstva spadajo cerkvena marijanska društva, ki so urejena in vsem dostopno posredovali Marijinim častilcem cerkveni nauk o Mariji. To so predvsem marijanske kongregacije, različne Marijine bratovščine in Bratovščina krščanskega nauka.

1. *Cerkveno govorništvo*. Med poglavitna sredstva verske obnove je tridentinski cerkveni zbor postavil temeljito izobrazbo duhovnikov v deških in bogoslovnih semeniščih. Uvedli so večletno filozofsko in teološko izobrazbo, kjer je imel pomembno mesto zlasti študij dogmatike in ascetike. Tu so dobili točno razlago o odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in sodelovanju njegove matere Marije. Obenem so z vajo v govorništvu in katehezi postali tudi dobri pridigarji in kateheti. Vsak katoliški duhovnik je bil odličen marijanski pridigar in katehet.

2. *Novi redovi*. Poleg starih redov, karmeličanov, cistercijancev, premonstrancev, servitov, frančiškanov in dominikancev, so se v času tridentinskega cerkvenega zbora kot poborniki resnične reforme uveljavili jezuiti (1539), oratorijanci sv. Filipa Nerija (1552), lazaristi sv. Vincencija Pavlanskega (1625), šolski bratje sv. Janeza de la Salle (1684) in mnogi drugi, zlasti ženski redovi in kongregacije, ki imajo odločno in jasno marijansko naravo (mnogi so bili celo ustanovljeni po posredovanju matere božje Marije) in so se na pastoralnem in vzgojnem področju z vsemi silami trudili za Marijino čiščenje. Teško si je predstavljati, kaj in koliko so ti redovi naredili za ponovno in boljšo marijansko pobožnost.

3. *Marijanske kongregacije*. Jezuit J. Leunis je pri Rimskem kolegiju v Rimu 1563. ustanovil marijansko kongregacijo, Gregor XIII. pa jo je l. 1584 kanonično potrdil za vso Cerkev. Kongregacija je bila urejena po stanovih: za duhovnike, akademike, meščane, študente, umetnike in je do 1751 sprejemala samo moške. Namen marijanske kongregacije je bila vzgoja laičnih apostolov, ki so bili na razpolago Cerkvi, zlasti v njeni takratni najtežji nalogi, napačni reformi. Člani so se popolnoma posvetili Mariji, njihova življenjska pravila so bila osnovana na Duhovnih vajah sv. Ignacija Lojolskega. Do ukinitve jezuitskega reda 1773 so bili vodje kongregacij izključno jezuiti, po tem datumu pa redovni in škofijski duhovniki. V tem prvem obdobju je delovalo več kot 2500 kongregacij, po 1773 pa celo 75.000. Člani so se obvezali, da bodo vsak dan opravili premišljevanje in vsako leto 6-, 7-, 8- in celo 30-dnevne duhovne vaje. Nemogoče je opisati, koliko so marijanske kongregacije naredile za obrambo katoliške vere in za Marijino čiščenje (prim. L. Paulussen, *Marianische Kongregation*, LThK 1962, VII,50).

4. *Cehi ali strokovna združenja obrtnikov*. Zlati po križarskih vojnah in z razcvetom trgovine po odkritju Amerike so bila pomemben dejavnik družbenega življenja stanovska združenja kmetovalcev, meščanov in obrtnikov. Posebno obrtniki so bili ponosni na svoj prispevek k družbenemu življenju in so poleg javnih prirediteljev gojili tudi svojemu stanu primerno versko življenje, ki je v katoliških deželah med reformacijo dobilo izrazito marijansko naravo.

5. *Bratovščine*. Za gojitev krščanskega življenja in zlati še za apostolske namene v ogroženem času reforme je Cerkev priporočala ustanavljanje bratovščin, med temi zlasti Bratovščino krščanskega nauka. Zlasti družinski očetje so bili povabljeni k usposabljanju za pouk verouka v svojih družinah. Bratovščina krščanskega nauka je imela izrazito marijansko naravo.

V. Ljudske igre

Kot sredstvo izobrazbe in pospeševanja pobožnosti so jezuiti tako v svojih učnih zavodih kakor v župnijah uvedli gledališke predstave. Kakor je pred stoletji sv. Frančišek z jaslicami in božičnimi igrami širil pobožnost do Marije, tako so sedaj jezuitske verske igre pospeševale versko izobrazbo ljudstva in poglobljale versko življenje.

VI. Nov politični položaj

1. *Razsvetljenstvo.* Razsvetljenstvo je bilo kulturno gibanje, ki je trdilo, da more človek z lučjo naravnega razuma osvetliti vse probleme človekovega bivanja in s pomočjo znanosti, ki se odpira na eksperimentalne metode, odpreti pot neomejenemu napredku. To z druge strani pomeni, da znanje, ki smo si ga pridobili s pomočjo razodetja in s filozofsko-teološkimi deduktivnimi metodami, ni veda, zato ne more biti izhodišče in osnova našega življenja. Nadalje to pomeni, da je krščansko verovanje, osnovano na dogmatiki in moralki, na cerkveni avtoriteti (dogme) neznanstveno in nevredno »razsvetljenega« človeka. V našem primeru bi bili tako mariologija ali veda o Mariji kot marijanska pobožnost sad čiste domišljije in bi ju bilo treba odpraviti, da bi omogočili resničen napredek človeštva.

Razsvetljenstvo kot zgodovinsko dejstvo v razvoju človeškega mišljenja ne bi bilo toliko pomembno, da bi ga omenjali v kratkem pregledu mariologije in marijanske pobožnosti, če bi ne bilo tudi mnogo cerkvenih osebnosti, ki so jih pritegnile take ideje. Kdor je ob koncu 17. in v 18. stoletju hotel biti »moderen« in veljati za »naprednega«, je moral imeti katoliški verski nauk za folklorno posebnost, podobno mitologijam različnih narodov, in katoliško moralo za stvar, ki je sodila v »temni srednji vek«. Trenutno so bili taki razsvetljenci toliko prizanesljivi, da so »prenašali« prepričanje neizobraženega ljudstva, toda imeli so za dolžnost, da se bojujejo za napredek, ko bo vsemu in v vsem vladal samo razum.

Pod vplivom razsvetljenskih idej so mnogi škofje odpravljali Marijine praznike, prepovedovali romanja in preprečevali vse, kar je imelo za cilj pobožnost do Marije. Nastopile so razmere, podobne tistim, ki so jih ustvarili protestanti z odvracanjem vernikov od Marije z namenom, da bi jih popolnoma osredotočili na Jezusa Kristusa. Razsvetljenci so odpraviti tudi Jezusa Kristusa in ustanovili novo vero, vero v čisti človeški razum. Auguste Comte (1798-1857) je na osnovi svoje teorije o teološki (razlaga s razodetjem), filozofski (razlaga s filozofsko dedukcijo) in znanstveni (razlaga s pomočjo pozitivističnih znanstvenih metod) dobi razložil novi položaj in ustanovil religijo razuma – Grand Etre (1845). V novem svetu, ki ga razsvetljuje razum, Jezus Kristus in Marija nimata več prostora. Dosedanji socialni, politični, religiozni, znanstveni itd. red je treba odpraviti (tudi z revolucijo) in vzpostaviti novi red na osnovi čistega razuma.

2. *Romantika.* Hkrati z razsvetljenstvom ali kot reakcija na golo razumarstvo ter zagnanost v prihodnost vseodrešilne znanosti se je pojavila romantika, ki je izvirala iz človekovega čustvenega dela in je v preteklosti, zlasti v srednjem veku, videla velike človeške dobrine uresničene v religiji, mistiki, ljudskih običajih, podedovanem izročilu. Romantika je v veliki meri vplivala na besedno umetnost (Novalis) in

glasbo. Povzročila je val navdušenja za Marijo tudi med izobraženci, ki so tudi med pesniki ljubezni videli svoje vzornike zlasti v srednjeveških Minnesängerjih.

3. *Jožefinizem* – 1780-1790. Glavni pobudnik razsvetljenstva Voltaire (1694-1778) je sam in prek svojih učencev vplival na izobrazbo mnogih evropskih vladarjev. Med njegove največje učence štejemo Jožefa II., sina avstrijske cesarice Marije Terezije (1741-1780). Jožef II. je vsem podložnikom priznaval enake pravice (odpravil je tlačanstvo, odvzel pravice plemstvu in duhovščini), nasprotoval fevdalizmu in imel sebe za absolutnega vladarja = služabnika svojih podložnikov. Država služi ljudstvu, zato ima pravico, da ureja vse ustanove, tudi Cerkev: imenuje škofe, cenzurira papeške odloke, nadzoruje cerkveno zakonodajo (npr. zakonsko pravo), ureja življenje samostanov (finance, odvisnost od tujih predstojnikov), ukinja samostanske ter škofijske šole in ureja zlasti študij prihodnjih duhovnikov, tako posvetnih kakor redovnih. Posegel je celo v bogoslužje in določil, koliko sveč sme goreti pri obredih, iz kakšnega blaga naj bodo bogoslužne obleke in katere molitve naj se opravljajo. Njegov sodobnik na pruskem prestolu Friderik II. ga je imenoval »brata zakristanaka«.

Jožef II. je hotel iz duhovnikov narediti zveste in vdane služabnike države (ki je bila v službi ljudstva). Zato je omejeval študij dogmatike in spodbujal moralni nauk v smislu pokorščine Bogu in državi, ki je predstavnica Boga na zemlji. Jožefinski škofje, duhovniki in redovni predstojniki so mnogo iz prepričanja, še več pa iz strahu, uvajali Cerkvi in cerkvenemu življenju nasprotne in škodljive ukrepe: odpravljali so bratovščine, božja pota, župnijske praznike, zbirke za različne cerkvene potrebe in cerkveni denar uporabljali po svoji sodbi za tiste namene, ki so koristili najprej državi in šele potem morda tudi Cerkvi.

Jožefinizem je znotraj katoliške Cerkve opravil tisto delo sekularizacije (odprava vsega nadnaravnega in samostanov ter cerkvenih ustanov, kot pred dvesto leti protestanti v svojih deželah. Marijanska pobožnost se je zlasti med izobraženo duhovščino, ki se je šestdeset let šolala v jožefinističnem duhu, močno ohladila, medtem ko je preprosto ljudstvo ostalo zvesto svoji marijanski usmerjenosti.

4. *Francoska revolucija*. Kar je razsvetljenstvo razglašalo v lepih teorijah, je francoska revolucija (1789-1796) izvedla s kruto nasilnostjo. Odpravila je stari družbeni in politični red in uvedla ideale, ki so jih pred tem razglašali razsvetljenci; razsvetljenske ideje so s francosko revolucijo postale resničnost. Nadaljevalec francoske revolucije Napoleon Bonaparte (1796-1815) je ponesel ideje razsvetljenstva po celi Evropi in dosegel, da so prodrle tudi tja, kjer do takrat še niso bile znane.

Kratka francoska nadoblast nad Evropo (petnajst let) je zadoščala, da so skoraj povsod vsaj za nekaj časa uveljavili razsvetljenske ideje in nakazali, kako je mogoče živeti tudi v kakšnem drugem, od dotedanjega izročila različnem svetu.

Posledice so bile zlasti za katoliško Cerkev zaskrbljujoče in jih tudi ponapoleon-ska restavracija (vzpostavitev starega reda) po 1815 ni mogla več popraviti. Zdi se, da se je Marija čutila dolžno, da je osebno posegla v dogajanja.

VII. Marijino stoletje

1. *Marija zmagovalka*. Papež Pij V. je zmago nad Turki pri Lepantu 1571 odločno pripisal Mariji in razglasil, da je bila to zmaga sv. rožnega venca, ki mu je prav on dal dokončno obliko. 7. oktober je določil za praznik Matere božje Zmago-

valke. Njegov naslednik Gregor XIII. je praznik preimenoval v praznik Rožnovenske matere božje. Klement VIII. je razširil praznik sv. rožnega venca na celotno Cerkev.

Kakor je Pij V. zmago kristjanov pri Lepantu pripisal Mariji, tako je Inocenc XI. zmago med seboj sprtih evropskih knezov (Ludvik XIV. je dobesedno hujskal Turke, naj napadejo Avstrijo) nad Turki pri Dunaju 12. septembra 1683 pripisal Mariji in ustanovil praznik Marijinega imena za vso Cerkev.

Latinski jezik uporablja izraz *auxilium-auxilia* za poimenovanje pomožnih vojaških čet. Bojne čete se morajo bojevati in uničiti sovražnika. Da to nemoteno vršijo, imajo na voljo pomožne čete, ki skrbijo za hrano, orožje, strelivo in negujejo ranjence. *Auxilia*, pomožne bojne čete, sicer ne sodelujejo v boju, so pa za zmago nad sovražnikom brezpogojno potrebne.

V smislu papežev Pija V. in Inocenca XI. je papež Pij VII. ustanovil leta 1815 praznik *Maria Auxilium Christianorum* in ga postavil na 24. maj.

Naslednik idej francoske revolucije je 1796 postal general Napoleon Bonaparte. Ni bil sicer tako krut kakor republikanci, toda razsvetljenske ideje o državi kot edini nositeljci oblasti so bile v njem prav tako močne. To je pokazal s svojo osvajalno silo in krutim mučenjem papeža Pija VI., ki je zaradi trpinčenja 1799 umrl v izgnanstvu. Nič bolje se ni godilo njegovemu nasledniku Piju VII., ki je bil naslednje leto v Benetkah izvoljen za papeža. Tudi on je moral pretrpeti ponižanje, izgnanstvo in mučenje. Toda Napoleon je bil premagan: najprej 1813 pri Lipskem in potem še 1815 pri Waterlooju. Zmago nad francosko revolucijo in njenim glavnim nosilcem Napoleonom je papež pripisal Mariji, ki jo je imenoval »*Auxilium*« = poveljnica pomožnih čet v vojski. Pij VII. je s tem naslovom prevzel izročilo o izredni Marijini pomoči krščanskemu ljudstvu tudi v vojaških stvareh. Marija je tako postala zmagovalka ne samo nad krivimi verami ali herezijami, temveč tudi nad vojaškimi sovražniki in njihovimi napadi. Tako se je začelo »*Marijino stoletje*«.

Konec XV. stoletja se je začela v nemško govorečih deželah širiti pobožnost do *Maria Hilfe* – Marija Pomagaj, kot zavetnice v stiskah kuge, lakote in vojne. Veliki slikar Lucas Cranach je naslikal podobo Marije Pomagaj, ki jo je volilni knez Jurij Saški 1611 podaril avstrijskemu vojvodi Leopoldu, ko je ta obiskal Dresden. Vojvoda Leopold je izročil sliko v varstvo najprej kapucinom na *Maria Hilf Berg* v Passau, od koder so jo potem predstavili na glavni oltar Jakobove cerkve v Innsbrucku. Kopije te slike je mogoče najti v skoraj vseh starejših cerkvah na Bavarskem in Avstrijskem in tudi pri nas.

Po turškem navalu proti Dunaju 1683 so zlasti v teh deželah svojo usodo izročili v roke *Maria Hilf* – Marije Pomagaj in zmago nad Turki pripisovali njej. Češčenje Marije Pomagaj se je močno razširilo zlasti potem, ko so v Münchnu na Bavarskem ustanovili bratovščino s tem imenom. Iz Bavarske in Avstrije se je pobožnost do Marije Pomagaj razširila najprej čez Alpe na južno Tirolsko in od tam v Lombardijo in Piemont. Tu se je srečala s pobožnostjo *Maria Auxilium Christianorum*, ki je prihajala iz Rima in imela prav tak predznak zmagovalke nad Turki in s tem nad vsemi sovražniki krščanstva (francoska revolucija, Napoleon).

2. *Marijina prikazovanja*. Po zmagi nad Napol2. *Marijina prikazovanja*. Po zmagi nad Napoleonom je Marija še naprej skrbela za Cerkev in njene otroke. In to zelo vidno in otipljivo. Začela se je prikazovati izbranim dušam in jim naročati, kaj naj storijo in kako naj ravnajo.

Marijina prikazovanja niso nekaj značilnega za 19. stoletje. Že v 12. stoletju je dal papež Evgenij IV. (1145-1153) raziskati razodetja sv. Hildegardi in izjavil, da ne vsebujejo nič, kar bi nasprotovalo nauku Cerkve. Dvesto let pozneje sta se papeža Gregor XI. (1377) in Urban IV. (1378) izrekla o razodetjih sv. Brigiti, kar je koncil v Baslu (1432) vzel v pretres, vendar ni nič odločil. IV. lateranski koncil je 1516 zavzel stališče in izjavil, da Bog v skladu z Am (2,11) lahko razodeva prihodnje dogodke in v soglasju s 1 Tes (5,9) ne gre ugašati duha in preprečevati prerokovanje (prim. Besutti Giuseppe, v *La rivista del clero italiano*, 1/1986).

Skoraj vsa pomembna romarska svetišča v čast Mariji imajo svoj začetek v sporočenem razodetju, po izročilu ali čudežnem dogodku, ki pa zgodovinsko ni dokazan, ker po današnji zgodovinski kritiki manjkajo zahtevani dokumenti. To pa ne pomeni, da takega čudežnega dogodka ali razodetja prikazovanja ni bilo. Med zelo stara, od Cerkve priznana razodetja, sodi Marijino prikazovanje Indijancu Juanu Diegu med 9. in 12. decembrom 1531 in je začetek božje poti, Marijinega praznika, državnega in ljudskega praznika v Guadalupu v Mehiki (prim. K. Hofmann, *Guadalupe* v *LThK* IV, 1932, 727).

Abbé Richard (*L'Homme nouveau*, 1. januarja 1984) pravi, da je na marijanskem kongresu v Fatimi 1967 več teologov prišlo do svojih zaključkov. Karl Rahner je menil, da Marijina prikazovanja v Marijinem stoletju, kot lahko imenujemo naše stoletje, kažejo dve značilnosti. Najprej se blažena Devica ne obrača na enega samega vidca v zvezi z njegovimi osebnimi potrebami, temveč hoče biti v korist vsemu narodu. Taka vstopanja v človeško življenje se imenujejo sporočila. Cerkev je uvedla ta izraz, ko govori npr. o lurškem sporočilu, o fatimskem sporočilu. Druga značilnost se zdi revolucionarna in zadeva odrešenjski pomen prikazovanj. Ne gre samo za odpiranje nadzemeljskemu svetu, ki ostaja daleč od nas. V Lurdu in Fatimi se je zgodilo nekaj drugega. Devica Marija prihaja k nam, stopa dol, je tukaj, med nami. Zdi se, da smo to izredno novost prezrli. Nismo se zavedeli, kaj pomeni ta novi način resnične navzočnosti: kaj napoveduje, kaj pripravlja in pred kom prihaja. Zdi se, da lahko tvegamo domnevo, da gre za prikazovanje pred nekim drugim prikazovanjem. Sodobna Marijina prikazovanja sodijo v kategorijo bistvenega. Zdi se, da stojijo v odnosu z dogodkom vseh dogodkov, s tistim prihodom, ki ga pričakujemo kot dopolnitev vsega, z razodeto skrivnostjo, to je s sveto paruzijo našega Gospoda.

Robert Pannet je napisal *Epiphanies Mariales en cinq actes* (Editions SOS Paris 1983) (Marijanske epifanije = razodetja v petih dejanjih). Robert Paunes je religiozni sociolog in pod zgodovinskim, pastoralnim in teološkim vidikom obravnava Marijina prikazovanja Katarini Labouré v Parizu, Rue de Bac, l. 1830 (Čudodelna svetinja), Melaniji in Maksiminu v La Saletti l. 1846, Bernardki Soubirous v Lurdu 1858, Pontmainu 1871 in Pellevoisinu l. 1876. Vprašuje se, zakaj ta prikazovanja. Odgovor se glasi: Smo v deželi razumarstva, ki je odpravila nadnaravno in čudovito, zato je treba prav tukaj pokazati, da nadnaravno in čudovito je. Nato se pisatelj ukvarja z vlogo sv. Ludvika Marije Grignon Monfortskega in njegovo preroško nalogo, ko je napovedoval »končne dneve«, ko bo Marija morala pokazati svoje usmiljenje, kajti bližajo se »zadnji dnevi božjega kraljestva. Po Mariji je Bog prvič prišel na svet. Po Mariji bo prišel tudi drugič, da bo sodil žive in mrtve, kajti z Marijo se je odrešenje začelo in z njo se bo tudi končalo.« Ko potem zastavlja vprašanje, zakaj se je Marija prikazala v La Saletti, odgovarja z Leonom Bloyjem: »Nastop Matere božje na odru zgodovine, obdane z vsemi posebnimi pravicami in avtoriteto

svojega Sina, nakazuje začetek novega časa, polnega groženj, ki predstavljajo predigro strahot poslednjega časa in drugi prihod Odrešenika« (prim. Der Fels, 3/1984, 72).

Toda Marijina prikazovanja so se nadaljevala prek 19. stoletja v 20. in se širila prek meje Francije v Fatimi 1917 na Portugalsko, v Beaurainge in Banneux v Belgiji 1932 in 1933, v Sirakuzo v Italiji 1941, če navedemo samo dogodke, ki jih priznava Cerkev. Tudi danes so prikazovanja, o katerih mnogo govorijo tako v tujini kakor pri nas, pa Cerkev še ni izrekla svoje sodbe.

Vse to je izredno vplivalo na marijansko pobožnost in tudi na cerkveno učiteljstvo. Milijoni vernikov so romali v te kraje zaradi osebne pobožnosti in ne nazadnje tudi zaradi tamkajšnjih čudežnih dogodkov.

3. *Razglasitev brezmadežnega spočetja Device Marije in njenega telesnega vnebovzetja kot verski resnici.* Vzporedno z vedno večjo pobožnostjo do Marije je dozorevalo tudi prepričanje božjega ljudstva o Marijinem brezmadežnem spočetju in njenem zmagovitem koncu, to je vnebovzetju. Gre za načelo, da se božje ljudstvo, ki ga vodi Sveti Duh, ne more motiti: to je tako imenovani dokaz iz soglasja verovanja krščanskega ljudstva. Marijini častilci so hoteli imeti od Cerkve potrjeno vero za Marijino brezmadežno spočetje in vnebovzetje. Pritiski so prihajali od vseh strani: papež Pij IX. je leta 1846 razglasil Marijo »brez madeža spočeto« za zavetnico njihove dežele, da je s tem ustregel škofom iz Združenih držav Amerike, na katere so pritiskali verniki. Na čudodelni svetinji iz prikazovanja Katarini Labouré 1830 je bil napis Marija, brez madeža spočeta, prosi za nas, ki se k tebi zatekamo. Milijoni so vero v to dejstvo priznavali s tem, da so svetinjico imeli obešeno okoli vratu. Nadškof August Droste zu Vischring je duhovnike kölnske škofije obvezal, da so podpisali izjavo, da priznavajo versko resnico Marijinega brezmadežnega spočetja. Papež je povabil najbolj ugledne teologe, da so napisali razprave o umestnosti in utemeljenosti te verske resnice (prim. Söll, 211-212). Papežu Piju IX., ki je bil sam velik Marijin častilec, ni ostalo drugega, kot da je 8. decembra 1854 razglasil versko resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju.

Sprva je razglasitev dogme zbudila splošno navdušenje. Toda počasi so se začeli pojavljati dvomi o umestnosti. Toda dvomov je bilo konec, kajti v prikazovanju Bernardki Soubirous je Marija rekla, da je ona »Brezmadežno spočetje«. To je med verniki zbudilo silno navdušenje za Marijo, hkrati pa priznanje papežu, ki je bil toliko pogumen, da je sredi sekulariziranega sveta oznanjal resnico, ki je presegala vsakršno človeško znanje.

Ko je bilo krščanskemu ljudstvu zadoščeno v njegovi želji in pobožnosti do Brezmadežne, je začelo še z večjim upanjem častiti Marijo v njeni edinstveni prednosti, da je bila vzeta v nebo z dušo in telesom. Začelo se je asumptistično gibanje, za seboj je potegnilo milijone vernikov, ki so želeli, da bi Cerkev tudi Marijino vnebovzetje razglasila za versko resnico. Najprej so na 1.vatikanskem cerkvenem zboru 1870 poskušali za to prepričati koncilске očete. Toda papež Pij IX. je menil, da je za zdaj dovolj verska resnica o papeževi nezmotljivosti, ki so jo razglasili na tem koncilu. Poleg tega še ni bilo izdelanih dovolj študij, pa tudi zgodovinski trenutek ni bil najbolj primeren. Tudi Pij X. je 1905 zavrnil prošnjo kanadskih in južnoameriških škofov za razglasitev, Benedikt XV. je 1918 menil, da ni zadostnega razloga, Pij XI. je dal 1922 francoskemu narodu za zaščitnico Našo ljubo gospo vnebovzeto. Po prvi svetovni vojni so se komunikacijska sredstva – zlasti pošta – zelo razvila in papež je dobival na milijone pisem, v katerih so ga rotili, naj razglasi

Marijino vnebovzetje za versko resnico. Pij XII. je 1946 naslovil na škofe okrožnico Deiparae Virginis (Bogorodica Devica) in vprašal, kaj menijo o razglasitvi dogme o Marijinem vnebovzetju. Ker so bili odgovori več kot ohrabrujoči, je dal navodila za izdelavo besedila razglasitve in na dan vseh svetnikov, 1. novembra 1950, Marijino vnebovzetje razglasil za versko resnico. Navdušenja med verniki ni bilo konca. Tudi nekatoličani so z redkimi izjemami razglasitev odobravalni in eden najpomembnejših psihoanalitikov, Carl Georg Jung, je dejal, da je dogmatizacija Marijinega vnebovzetja najpomembnejši religiozni dogodek po reformaciji (Söll, 217).

4. *Marijanski dokumenti*. Marijino stoletje se ne odlikuje samo po izredni marijanski pobožnosti, Marijinih prikazovanjih in razglasitvi dveh verskih resnic o Mariji, temveč tudi po celi vrsti marijanskih papeških listin o Mariji in njenem češčenju.

Amleto Tondini je za obdobje 100 let – od 1849 do 1949 – zbral 551 papeških listin o Mariji (Le encicliche mariane, Editore Angelo Belardetti, Roma 1953). 672 strani obsegajoče delo prinaša ne samo papeško encikliko, namenjeno celotni Cerkvi, temveč tudi apostolska pisma, poslana določenim osebnostim in ob določenih priložnostih bolj omejene narave. Poleg tega vsebuje še papeške homilije in radijske nagovore. Podobno je Rudolf Graber v letih 1951 in 1954 objavil Marijanske dokumente papežev zadnjih sto let (Echter Verlag, Würzburg) za nemško jezikovno območje. Za francosko govoreče katoliške vernike sta dominikanca Cattin in Conus izdala Ob virih duhovnega življenja (Editions St. Paul, Paris 1951), kjer objavljata mariološke in marijanske listine papežev. Obveznosti verovanja naj navedemo mesto iz enciklike Humani generis Pija XII. iz leta 1950: »Nikakor ne smemo misliti, da v papeških enciklikah zapopadeni nauk ni obvezen, ker pač ne govori v duhu najvišje apostolske oblasti. Te enciklike so izraz rednega cerkvenega učiteljstva, za katerega velja: kdor vas posluša, mene posluša (Lk 10,16). Ponavadi je to, kar prinašajo enciklike, že vključeno v katoliški nauk. Če papeži v svojih listinah izrečejo sodbo o vprašanju, o katerem se je do sedaj svobodno razpravljalo, pomeni, da je to, kar prinašajo enciklike, že vključeno v katoliški nauk. Če papeži v svojih listinah izrečejo sodbo o vprašanju, o katerem se je do sedaj svobodno razpravljalo, pomeni, da to ni več predmet teoloških razprav. Rudolf Graber meni: »Če papež, ki ima največ možnosti za opazovanje dogajanja na svetu, meni, da je rešitev sveta odvisna prav od Marije, potem to ni več stvar ljudske pobožnosti, temveč zadnja ponudba božje ljubezni današnjemu času in zlasti ljudstvom nekoč krščanskega Zahoda ter znamenje božje ljubezni, v kateri moremo razbrati materinski glas: Kolikokrat sem hotel zbrati svoje otroke, kakor koklja zbira svoje piščance, pa niso hoteli (Mat 23,3)« (n.d. 8).

G. Besutti je v Bibliografii Marianae (5 zvezkov) za obdobje 1947-1972 navedel 111.777 marioloških spisov in 10.591 marijanskih spodbudnih člankov. A. Rokoskovány je v 9 zvezkih svoje Monumenta Marianae navedel za Marijino brezmadežno spočetje 24 595 del. R. Laurentin pravi, da je bibliografija o Mariji za eno leto tako obširna, da je noben znanstvenik ne more zajeti. Če pomislimo, da je Leon XIII. le pobožnosti rožnega venca posvetil 5 enciklik (1891 Meseca oktobra, 1892 Velike božje matere, 1893 Svete radosti, 1894 Vedno radostna, 1896 Zvesto in pobožno), potem lahko dojamemo obsežnost razprav o Mariji. Drugi papeži so ob praznovanju obletnic velikih Marijinih častilcev, npr. Ludvika M. Grigniona Monfortskega 1947, Dominika 1921, izdali priložnostne okrožnice. Vse to dokazuje, da je imela pobožnost do Marije temeljito osnovo v poučitvi od cerkvenega učiteljstva.

5. *Ustanovitev marijanskih redov.* Pobožnost do Marije se je kazala tudi v ustanovitvi novih redovnih družb pod okriljem Marije in iz pobožnosti do nje. Ljudska pobožnost do Marije je sicer nekaj velikega, je pa vseeno le prehodna in težko ugotovljiva. Če pa kdo zaradi ljubezni do Marije zbere okoli sebe enako čuteče ljudi in ustanovi družbo, ki jo potrdi Cerkev, potem je to živ spomenik ljubezni.

Da bi si ustvarili vsaj približno sliko cerkvenih redov, naj povemo, da K. Hofmann v LThK 1962, VII, 33-35 navaja za Francijo sedem, za Anglijo dve, za Španijo dve, za Italijo tri, za Nemčijo eno in ZDA eno žensko redovno družbo z Marijinim imenom ali vzdevkom, med moškimi redovnimi družinami pa marianista G. J. Chaminadeja (1817) in marianista J. C. M. Colina (1824). Sv. Janeza Boska in njegove salezijance ter Hčere Marije Pomočnice bomo obravnavali posebej.

K tem moramo prišteti še celo vrsto marijanskih združenj, ki so različno pospeševala Marijino češčenje in apostolat. Naj navedemo le nekatere: marijanski Apostolat Janezove zaveze 1910, Apostolsko delo iz Schönstatta 1914, Marijina legija 1921, Marijina vojska Maksimilijana Kolbeja 1917, Modra armada 1947, Delo Marijinega srca p. Petra Pavlička na Dunaju 1947 itd.

Na Angleškem je poznejši konvertit John Newman začel med anglikanci uspešno marijansko gibanje, ki je v Pismih E. B. Puseyju nakazoval pravo Marijino češčenje brez pretiravanj. V noči od 11. na 12. september 1944 je skupina evangelijskih (protestantskih) deklet v Darmstadtu ustanovila družbo Marijinih sester, a se zaradi vojnih grozot ni mogla takoj uveljaviti. Toda ista dekleta so 1947 kljub strogi lutrovske kristocentričnosti ustanovila družbo strogega posnemanja Device Marije s tremi klasičnimi obljubami pokorščine, ubošva in čistosti.

6. *Sv. Janez Bosko in njegov primer.* Rekli smo, da se je Marijin neposreden poseg v dogajanja 19. stoletja začel 1830 s prikazovanjem Katarini Labouré v Rue du Bac v Parizu. Vendar je treba pripomniti, da je prvo tovrstno prikazovanje v tem stoletju imel Janez Bosko leta 1824, šest let pred Katarino Labouré. Verjetno tega videnja oziroma prikazovanja nimajo za prikazovanje, ker Janez Bosko sam imenuje to in druga prikazovanja »sanje«. V resnici pa to niso sanje, temveč videnje. Stvari so potekale takole. Janez Bosko, takrat star devet let, je imel videnje ali, kakor pravi on sam, sanje. Pred domačo hišo se je prikazal lep moški in mu naročil, naj gre med fante, ki so se preteпали, kričali in preklinjali, in jim govori o lepoti čednosti in grdobiji greha. Najprej je moškega vprašal, kdo da je, ker mu je mati Marjeta prepovedala, da bi se družil z ljudmi, ki jih ne pozna. Dobil je odgovor: »Jaz sem sin tiste, katerega te je tvoja mati učila pozdravljati trikrat na dan.« Janez Bosko je ugovarjal, da on ne zna govoriti fantom o lepoti čednosti in grdobiji greha. Sedaj mu je Jezus Kristus dejal: »Dal ti bom učiteljico; v njeni šoli se boš usposobil za to delo.« In pokazal je na prelepo gospo, ki se je predstavila kot Jezusova mati.

Iz zgodovine vemo, da je Marija vzela Janezka v šolo in ga usposobila za vzgojno delo med mladino. Šlo je za naslednje. Francoska revolucija je v smislu razsvetljenstva spremenila Evropo. Ko so v Franciji pripravljali socialno in politično revolucijo, so v Angliji z izumom parnega stroja in lokomotive začeli industrijsko revolucijo, ki je zaposlila veliko delavcev in jih tako iztrgala iz družin. Razvil se je proletarijat, katerega glavne žrtve so bili otroci, ki so ostali brez staršev. V nekaj desetletjih je ostalo brez staršev na stotisoče otrok, ki jih je bilo treba vzgajati in jim kakorkoli nadomestiti družino. Janeza Boska je Bog poklical, da je dal takim sirotam ob živih starših družino in skrbel za njihovo vzgojo. Janez Bosko, ali preprosto Don Bosko, je skupaj s sv. Dominiko Mazzarello ustanovil dve redovni družbi. Pod

vodstvom Marije Pomočnice so moški salezijanci in ženske Hčere Marije Pomočnice skrbeli za vzgojo zapuščene mladine. Don Bosko je povedal: Marija sama si je ustanovila družbi, da v božjem imenu skrbita za vzgojo mladine, ki je osirotela zaradi industrializacije.

Ta pregled lahko zaključimo z besedami Georga Sölla: »Dogmatična definicija Marijinega vnebovzetja in stoletnica, ko je bila razglašena dogma brezmadežnega spočetja 1954 in s tem povezano marijansko leto, je v katoliški Cerkvi povzročilo brezmejno marijansko navdušenje in teološka razglabljanja potisnilo v ozadje do take mere, da so se začeli od tu in tam oglašati glasovi bojazni. Mariološka in marijanska literatura se je neznansko pomnožila in napovedi marijanskih pobožnosti so obvladovale cerkveno področje. Kazalo je, da bo prej ali slej prišlo do reakcije« (223). Posvetitev sveta Marijinemu brezmadežnemu srcu 1942, definicija dogme Marijinega vnebovzetja in marijansko leto 1953-54 so predstavljali višek marijanskega navdušenja v katoliški Cerkvi. Naprej skoraj ni bilo mogoče iti.

BIBLIOGRAFIJA

- Beinert Wolfgang, *Heute von Maria reden?* Freiburg 1973
Beinert Wolfgang, *Maria und Kirche heute*, Freiburg 1974
Beinert Wolfgang, *Mariologie*, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel, München 1985.
Gozzelino Giorgio, *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal concilio Vaticano II alla Marialis cultus ed al suo seguito*, v: *La Madonna dei tempi difficili*, LAS, Roma 1980.
Lang Hugo OSB, *Maria, Königin des Himmels*, Pattloch, Aschaffenburg 1983.
Söll Georg SDB, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, v: *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984.

Jean-Pierre Vernant, **Začetki grške misli**, ŠKUC – Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1986, 113 str.

Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani sta v svoji zelo zanimivi zbirki *Studia humanitatis*, v kateri objavljata prevode znanih del s področja ved o človeku, dala slovenskemu bralcu na voljo tudi delo francoskega raziskovalca J.-P. Vernanta o začetkih grške filozofije. Izvirnik je sicer izšel že pred četrto stoletja. Kljub temu pa je slovenski prevod, ki ga je oskrbel Bojan Baskar, še vedno dobrodošel in je nanj vredno opozoriti. Jože Vogrinc mu je dodal spremno besedo, v kateri prikaže Vernantovo znanstveno delovanje. Kot že pove naslov, obravnava avtor pojav enega najpomembnejših duhovnih tokov zahodne civilizacije: razumskega, logičnega mišljenja in filozofije, katere prava domovina je in ostane stara Grčija, saj je dokaj vprašljivo govoriti o indijski ali kitajski filozofiji. Filozofija je po svojem izvoru grška. To sledi tudi iz Vernantovih izvajanj.

Glede na to, da je »čudežu« grške misli posvečenih izredno veliko znamenitih del, se zastavlja predvsem naslednje vprašanje: v čem je izvirnost Vernantovega dela, ali je mogoče o tem povedati še kaj novega in pomembnega? To vprašanje je še bolj umestno, če pomislimo, da se Vernantova študija ne predstavlja kot nekakšna monumentalna in strokovnjaška raziskava, temveč prej kot sugestivno poljudnoznanstveno delo, za katerim pa se skriva izredno dobro poznavanje podrobnosti in strokovne literature. Osnovna misel, ki jo podajajo predvsem zadnja tri od osmih poglavij, je na moč zanimiva in prepričljiva: razumsko mišljenje je vezano na določeno politično, danes bi lahko rekli demokratično družbeno in politično ureditev. Da bi Vernant lažje predstavil vso izvirnost tipično grške civilizacije, podaja najprej značilnosti njene mikenske predhodnice, za katero je značilna tako imenovana »palačna organizacija«: središče političnega odločanja in moči je vladna palača, ta pa ostaja nekako v senci skrivnosti, posvečenosti in je pridržana ozkemu krogu izbrancev.

Kar poteka v njej, ni dostopno širšemu krogu ljudi. Palačna organizacija je izrazito piramidalna in daleč od ideje enakopravnosti ter soodgovornosti vseh državljanov. Kot so bili Mikenci tudi sicer povezani z Vzhodom, je bila tudi njihova politična organizacija podobna drugim vzhodnim despotskim načinom vladanja. Tako povezuje Vernant to organizacijo političnega življenja z mitičnim mišljenjem. Zato ima v tem okviru tudi pisava posebno vlogo: pisava ne služi širokemu krogu ljudi za boljše izmenjavo misli, temveč je pridržana posebnemu sloju pisarjev, ki so v službi absolutnega vladarja. Vladar uživa potemtakem vrhovno religiozno, kulturno, politično in družbeno avtoriteto, ki ostaja povsem nedotakljiva in drugemu prebivalstvu nedostopna. Kraljevi ukazi niso nič manj posvečeni in skrivnostni kot mitični reki ali znanje pisave. Piramidalna politična organizacija je po Vernantu v funkcionalni zvezi z nekakšnim »piramidalnim«, se pravi, tipično ezoteričnim pojmovanjem mišljenja, modrosti in duhovnega življenja. Znanje in vladanje enako pripadata samo določenim in posvečenim izbrancem, zato nikoli ne postane predmet javne razprave, v katero se lahko enakopravno vključi vsak, kdor je zmožen razumno misliti in svoja stališča uveljavljati z dokazi, katerih edina moč izhaja iz občeveljavne logike.

Do tega pride s pojavom grške mestne države. »Nastanek *pólis* je bil odločilen dogodek v zgodovini grške misli. Na intelektualni ravni kot tudi v območju institucij so se konsekvence tega dogodka pokazale šele po daljšem obdobju; *polis* je morala skozi številne etape in različne oblike. Kljub temu pa je že ob samem nastanku, ki ga lahko postavimo med 8. in 7. stoletje, zaznamovala določen začetek, resnično iznajdbo; skoznjó so družbeno življenje in odnosi med ljudmi dobili novo obliko, katere izvirnost so Grki v polni meri čutili. – Sistem *pólis* nuč za slehernó oblast v državi, sredstvo za ukazovanje in gospodovanje nad drugimi. (...) Govor ni več obredna beseda, primeren obrazec, ampak protislovno razpravljanje, diskusija, argumentacija. Zahteva občinstvo, na katero

se obrača kot na razsodnika, ki v zadnji instanci z dvigom rok odloči med strankama, ki sta mu predstavljeni; povsem človeška izbira meri prepričevalno moč vsakega govora posebej in zagotovi zmago enega od obeh govornikov nad nasprotnikom. (...) Druga značilnost *pólis* pa je, da so najpomembnejše manifestacije družbenega življenja dobile značaj popolne javnosti. (...) To dvojno gibanje demokratizacije in razširjanja med ljudstvo je imelo na intelektualni ravni odločilne posledice. Grška kultura se je vzpostavila tako, da je bil čedalje širši krog ljudi – nazadnje ves *dêmos* – pripuščen v duhovni svet, ki je bil sprva pridržan za bojvniško in svečeniško aristokracijo» (36-37). »K označitvi duhovnega univerzuma *pólis* je treba poleg pravkar opisanih vidikov – prestiža besede in razvoja javnih praks – dodati še eno potezo. Tisti, ki sestavljajo mestno državo, najsi bodo po izvoru, stopnji in funkciji še tako različni, so si v določenem smislu med seboj »podobni«. (...) Vez človeka s človekom je tako v okvirih mestne države dobila obliko recipročnega, reverzibilnega odnosa, ki je nadomestil hierarhična razmerja podrejanja in gospodovanja. Vsi, ki imajo delež pri državi, se opredeljujejo kot *hómoioi*, podobni, nato pa, bolj abstraktno, kot *isoí*, enaki« (44).

Tem Vernantovim razčlenitvam sledi nato poglavje o pojavi prava, katerega pravi in izvorni smisel sedaj ni več težko določiti. Demokratična skupnost je nujno tudi pravna skupnost: kot resnica je tudi pravica nadossebna, objektivna in veljavna za vse. »Z nastopom mestne države, ko sodnik zastopa državljansko telo, skupnost v njeni celoti, in ko s tem, da uteleša neosebno bitje, ki stoji nad strankami, lahko odloča sam in razreši proces po svoji vesti in v skladu z zakonom, pa so se pojmi dokaza pričevanja in sodbe radikalno spremenili« (60). Pojav prava je torej tesno povezan s pojmom enakosti in občeveljavnosti resnice. Tako mestna država počasi uveljavlja čisto drugačno podobo človeškega sveta: na mesto piramide, ki stoji in pade s svojim vrhom, stopa celota, ki je sama svoj nosilec: nosilec so njena notranja sorazmerja, kar pomeni, da je v teh sorazmerjih vsak člen v bistvu enako pomemben, ne glede na to, ali je zgoraj ali spodaj. Rečemo lahko, da je to ena osrednjih Vernantovih

misli, ki jo posebej utemeljuje v zadnjih dveh poglavjih, posvečenih preobrazbi mitične kozmogonije v razumsko ali »filozofsko« kozmologijo. V kozmogonijah izhaja kozmični red od nekoga, od neke posebne moči ali božanstva. Z drugimi besedami, ena izmed moči, ki napolnjujejo bivanjski prostor, ima absolutno prednost in je podlaga vseh drugih. Zato ni čudno, da so kozmogonije najtesneje povezane z monarhičnimi političnimi organizacijami, kjer ima eden izmed prebivalcev države posebno vlogo in moč. V trenutku, ko se pojavi misel o enakosti vseh, nima nihče več te posebne pravice, ki sedaj preide na vso skupnost, na njeno notranjo urejenost, sorazmernost in ravnovesje. Monarhične politične organizacije so enako nesimetrične kot njihove kozmogonije, zato ni čudno, da je takšen monarh tudi dejansko vsako leto izrekal kozmogonični mit in s tem na novo vzpostavljal red: v veselju in v svoji državi. Religiozna in politična vloga se pokrivata. Vse drugače pa je v politični organizaciji, ki bi ji danes rekli demokratična. Politična moč ne izhaja iz enega člana skupnosti, temveč je porazdeljena med vse, vendar pod pogojem, da obstaja ravnovesje med njimi. Potemtakem je družbeno življenje zamišljeno nekako bolj geometrično: kot ravnovesje ali paralelogram silnic, ki se ohranjajo v redu, kolikor se medsebojno upoštevajo. Vernant to posebej preučuje ob primeru Anaksimandrove podobe sveta, njegove kozmogonije, kjer nosilni element sveta ni nobena posebna prvina (zrak ali voda), temveč – zelo značilno – nekaj neoprijemljivega, ki od celote ni ločeno tako, kot so ločeni njeni deli med seboj. To je tisti znani *ápeiron*: nedoločenost, neločenost, neopredeljenost. »Po Anaksimandru pa, narobe, noben posamičen element, noben del sveta ne more gospodovati nad drugim. Za novi red v naravi sta značilni enakost in simetrija različnih moči, ki tvorijo *kósmos*. Nadvlada pripada izključno zakonu ravnotežja in stalne recipročnosti. Režim *isonomia* se je tako v naravi kakor v mestni državi postavil na mesto *monarchia*« (92).

Pomembno a sugestivno misel podaja Vernant tudi v svojem sicer zelo kratkem sklepu: grška modrost se ni razvijala ob stiku z naravo in njenim preučevanjem, temveč je vezana na razmišljanje o medčloveških

odnosih, ob politiki. Danes bi mogoče lahko rekli tudi ob morali. Seveda je ta vez obojestranska. Iz Vernantove analize sledi, da so družbeni odnosi vplivali na mišljenje in mišljenje nanje. »Za Grka človek ni bil ločen od državljana; *phrónesis*, premišljenost, je privilegij svobodnih ljudi, ki korelativno uveljavljajo svoj razum in svoje državljanske pravice. Ko je politična misel dala državljanom okvir, v katerih so dojemali medsebojno razmerja, je hkrati tudi usmerila in oblikovala korake njihovega duha na drugih področjih. (...) Grški razum se ni oblikoval toliko v človeškem občevanju s stvarmi, kakor v odnosih med samimi ljudmi. Manj se je razvijal skozi tehnike, ki učinkujejo na svet, kakor skozi tehnike, ki omogočajo zavzeti drugega in katerih skupni instrument je govorica: politikova, retorjeva, učiteljeva spretnost. Grški razum je omogočal pozitivno, premišljeno, metodično delovanje na ljudi, ne pa tudi transformiranja narave« (99-100). Ali ne sledi iz tega, da sta današnja znanost in filozofija prenehali biti »modrost« v izvirnem grškem pomenu, ker nista več posvečeni v prvi vrsti medčloveškim odnosom, temveč odnosom med stvarmi v naravi?

Vernantova drobna knjižica je tako več kot samo strokovnjaško raziskovanje daljne grške preteklosti. Po svoje nam kaže, kako je lahko zgodovina »učiteljica življenja«, kako so Grki že pred več kot petindvajsetimi stoletji spoznali nekaj, česar mnogi še danes ne vedo: da so namreč politična demokratičnost, moralna modrost in logičnost med seboj tesno povezane.

Anton Stres

Les évêques de Belgique, *Livre de la foi*, Desclée, Bruxelles 1987, 220 str.

Knjiga vsebuje osnovni nauk Cerkve; je kakor katekizem za odrasle v sodobnejši preobleki. Škofje pravijo, da v njej vendar ne najdemo zadnje besede o vsem, kar verujemo. Bolj kot katekizem je torej knjiga vere, kot se preprosto imenuje.

Janez Pavel II. je na obisku v Belgiji leta 1985 izrazil škofom zaupanje ob tako pomembnih nalogah, kot so ponovna potreba po evangelizaciji, soočenje s sekularizacijo,

laicizmom idr. Izrazil je tudi prepričanje, da bodo odgovorili na te izzive časa.

Da bi škofje res mogli odgovoriti, so povabili k sodelovanju vse vernike. Kot prvo delovno sredstvo jim nudijo knjigo, ki naj čim večjemu številu omogoči boljše poznavanje in dojetje bogastev vere, iz katere žive kristjani. Ta knjiga naj bi bila v pomoč ženam in možem našega časa, da bi bili sposobni vero posredovati svojim otrokom. Pravijo, da je to knjiga uvajanja v krščanstvo, primerna tako za tiste, ki so se veri odtujili, kakor tudi za tiste, ki žele vero poglobiti.

Knjiga je izšla v dveh priredbah: v francoščini za Valonce in v flamščini za Flamce. To kaže željo, da bi razodetje predstavili čimbolj vprašeno v kulturo različnih narodnih izročil, zato priredbi nista samo prevod iz enega jezika v drugega. Gre za poskus inkulturacije veselega sporočila, ki ima domovalno pravico v različnih kulturah in duhovnih sredinah.

Knjiga ima tri dele. V prvem razlaga nicejsko-carigrasko veroizpoved: *Kaj verujemo in izpovedujemo?* Drugi del vsebuje razlago molitve, bogoslužja in zakramentov: *Kako slavimo Gospoda?* Tretji del pa ima naslov *Življenje iz evangelija* in predstavlja življenje po desetih božjih zapovedih, ki jih dopolnjuje Kristusova nova zapoved ljubezni in njegov nauk o blagih iz govora na gori. Za sklep je beseda o polnosti življenja ob razlagi Gospodove molitve.

Privlačna je tudi oprema. Naslovna stran je v zlati barvi z znamenjem XX. stoletja, ki se izteka. Pomembnejša besedila v knjigi so na rumenkasti podlagi, mnoga svetopisemska besedila pa v ležečem tisku. Številke so manjše ali večje, v glavnem barvne ilustracije iz njihove kulture in zgodovine sakralne umetnosti (detajli inicialk in plastik iz različnih obdobj). Vsebuje tudi enaindvajset molitvenih obrazcev, porazdeljenih v posameznih poglavjih, na katera se nanašajo. V kazalu so molitve v posebnem stolpcu, da jih je mogoče hitreje najti. Ob robu strani so v ležečem tisku kratki povzetki – namesto podnaslovov.

Škofje knjigo posvečajo misijonarjem in oznanjevalcem na belgijskih tleh. Nekatere posebej omenjajo, da bi po njihovem zgledu in z božjo pomočjo mogli tudi oni prispevati

svoj delež k evangelizaciji današnjega človeka.

Oglejmo si nekaj drobcev iz vsebine. Ustavljamo se zlasti ob vprašanih, ki jih morda v današnjem oznanjevanju opuščamo, ali se nam jih ne posreči sodobneje razložiti.

I. Kaj verujemo in izpovedujemo. Kako začeti verovati ob raznih vzponih in padcih sredi današnjega sveta? Nujno je stopiti iz samega sebe. To je prva milost. Zapustiti je treba misel, da bom za vse našel rešitev v samem sebi. Molitev omogoči storiti prvi korak. Nato pride spreobrnjenje k tistemu, ki kliče. Ni dovolj poslušati, treba je odpreti srce. »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo« (Apd 2,37). Vero so nam posredovali drugi, v družini, narodu in Cerkvi. Preden smo torej razumeli, smo verovali (13).

So ljudje, pravični in premočrtni, ki ne verujejo. Verovati v Boga pravzaprav ne pomeni samo dopustiti možnost, da biva. Po spreobrnjenju življenje ni več isto, vse je novo. Novo нравno usmerjenost navdihuje novo upanje (20). Preden je človek iskal Boga, je Bog iskal človeka. Naslovi se razvrščajo po temah veroizpovedi.

Verujemo v troedinega Boga. Danes je vse polno napačnih predstav o Bogu, ki jih iz človeških izkušenj o lastnem očetu prenašamo na Boga (23). Ali ne zebe mnoge ljudi ob zavesti, da nimajo Očeta? Če ni očeta, tudi bratov ni. Mi verujemo v vsemogočnega Očeta. Moč njegove ljubezni se kaže v vsem, kar biva, ne pa v tistem, kar mislimo, da bi moral narediti. Pušča nam svobodo. Nismo njegove stvari, čeprav nas je ustvaril. Smo njegovi sinovi in hčere (24). »Verujem v . . . Stvarnika nebes in zemlje.« Ko Sveto pismo govori o Bogu, svetu in človeku, odgovarja na vprašanje »zakaj«. Znanost pa mora odgovoriti na vprašanje »kako«. To sta dva različna vidika, ki se dopolnjujeta. Sveto pismo govori v simbolih o pomenu stvari (26). Da je Stvarnik »vidnih in nevidnih stvari« pomeni: svet je ne le ob stvarjenju temveč neprestano dar za človeka. S svojo previdnostjo človeka ne utesnjuje, mu ne krade svobode in ne odgovornosti. Človek pa sam ne ustvarja, on le sodeluje pri ustvarjanju. Ali to pomeni, da lahko naredi vse, kar more in zna? Iz tega vprašanja izvira нравnost. Človekova ustvarjalna sposobnost mora biti vedno prežeta z ljubeznijo, ki prihaja od Boga (27). Človek

čuti, da je vržen iz tečajev po grehu. Sam hoče odločati o dobrem in o zlu; kakor nekoč v raju, tako tudi danes. Kljub temu da vse človeštvo čuti slabotnost in grešnost, ni bil človek začetnik tega zla, temveč je bil zapeljan (28). Človek je bil ustvarjen dober, a hudič ga je zavedel, da je postal grešnik. Zato smo potrebni odrešenja (29).

Kdo lahko zahteva, da je stvarjenje omejeno le na vidna bitja? Stara in Nova zaveza pričata o angelih, ki so »sredniki« med Bogom in ljudmi. Navzoči so v mnogih pomembnih trenutkih odrešenja – nekdanj in danes. Blizu so Bogu in ljudem. Vera Cerkve je, da je vse stvarstvo podvrženo Bogu, da torej tudi Satan in zli duhovi ne bivajo sami po sebi – kot božanstva, temveč so bili ustvarjeni kot dobra bitja, padli pa so po lastni svobodni odločitvi. Jezus je Satana razkrinkal in s tem premagal. Osebnostno smo skušani tudi mi. Končna zmaga bo ob poslednji sodbi (29).

» . . . In v Jezusa Kristusa, sina njegovega, edinega Gospoda našega.« Zanimanje za Jezusovo osebnost danes in razlaga njegovih imen sta širše obdelana (32–34). Jezus je božji dar ljudem, enkrat in vsakdanji obenem. Marija ga je naučila hoditi in govoriti, Jožef ga je naučil delati (35). Marijin »da« Bogu je »da« vsega človeštva. Zato se Cerkev zgleduje po Mariji. Marijino češčenje ne odtuja, temveč približuje življenju (39). Pogosto gledamo na Jezusovo smrt kot na posebno dramo. Vendar nas ne rešuje Jezusova smrt, temveč njegova brezpogojna ljubezen, ki jo smrt le razodeva (41). Vstali Kristus »bo prišel soditi žive in mrtve« pomeni, da je Kristus Gospod, da priznamo pomembnost vesoljne sodbe ob koncu sveta. Sodba nad vsakim posameznikom pa se izvršuje skozi vse njegovo življenje, tako ob njegovih pomembnih odločitvah kot v trenutku smrti (49).

Sveti Duh, resnični Bog, »ki izhaja iz Očeta in Sina«, ponavzoča Jezusa po njegovem vstajenju. Oživlja nas, prebiva v nas (54). Sveti Duh navdihuje Sveto pismo, Cerkve, svet. Zgodovina je »napolnjena« s Kristusom, ki nam ga Sv. Duh odkriva, čeprav zgodovina pozna tudi nasprotne moči. »Verujoči le po veri razloči delovanje Sv. Duha v dogodkih, kot so: preobrazba družbe, znanstvena odkritja, zlasti biologija, tehnični

napredek, ekonomska kriza, hrepenenje po pravici, napredovanje vloge žene, pojav sekt, dialog med muslimani in kristjani ali med kristjani in marksisti, brezposelnost mladih, dialog Sever-Jug in Vzhod-Zahod...» (59). Vsa ta vprašanja gre brez enostranskosti obravnavati kot zgodovinsko, socialno, ekonomsko in znanstveno resničnost. Toda ne stanjšajo se le na razsežnost, ki jo opiše znanost.

Ljubimo Cerkev, preden jo obsojamo (60)! Vloga laikov: »Povsod, kjer naj evangelij vzklije (v družini, pri delu, v prostem času, zdravstvu, raziskovanju, politiki...), so laiki poklicani k pričevanju o novem življenju, ki ga daje Bog (64). Ekumenizem napreduje v ritmu spreobrnjenja slehernika h Kristusu in k evangeliju (66). Na različnih področjih kristjani lahko pričamo za edinost, ki smo jo že dosegli (67).

Cerkvene zapovedi so nenehen poziv k našemu spreobračanju. Preden se vprašamo, ali je vse to, kar pravijo papež in škofje, res in nespremenljivo, se vprašajmo, kolikšna je naša stopnja zaupanja, ki ga gojimo do naslednikov apostolov (74).

II. Kako slavimo Gospoda. Molitev nas odpira Bogu in svetu. Spreminja nas in mi po njej spreminjamo svet (84). Molitve je osebna in skupnostna. Njen vir je zlasti Sv. pismo in molitveno bogoslužje, kakor pri Mariji, ki je tudi v molitvi naš vzor. Sledijo obrzci nekaterih molitev: jutranje, večerne, pred jedjo in po jedi; molitve za vero, upanje in ljubezen, kesanje (90–91).

Kaj bi pomenila vsa nežnost staršev do otrok, če ne bi imeli besed in znamenj, da bi jo izpovedali in pokazali? Tako ima tudi Cerkev znamenja, »ki govorijo«. Bog se nas dotika z besedo in z znamenji. Ali obstaja kakšno večje znamenje, kot je Božji Sin? On je najodličnejši zakrament (92). Cerkev torej govori po zakramentih, ki jih je postavil Kristus: evharistijo in ostale (95–97). Pri vsakem zakramentu je najprej razlaga pomena, ustanovitve in samega obreda. Krst tudi pri nas pogostejše postaja zakrament odraslih – katehumenov, ki se nanj dalj časa pripravljajo (98). Če so krščenci otroci, je treba na krst pripraviti starše, da bi se zavedeli dostojanstva in milosti božjega posinovljenja. Na mnogih župnijah nudijo odraslim neokatehumenat, da lahko ponovno odkrijejo vred-

note in lepote svoje vere in se povežejo v občestvo (104). Birmanci se pripravljajo v občestvu s pomočjo katehistinj in katehistov, da obnovijo krstne obljube in da zaživijo »kot Cerkev«. Kolikor je le mogoče, naj jih spremljajo isti botri kot pri krstu (107). Cerkev želi, da so birmanci kristjani, ki že lahko razumno ravnajo, da so prav poučeni, notranje pripravljeni in zmožni obnoviti krstne obljube. Pri nas so birmanci navadno stari od 12–14 let (109). Pri evharistiji obhajamo Gospodovo smrt in vstajenje – veliko noč. Besedilo temeljito razlaga imena pashe in njihov pomen. Obhajati evharistijo pomeni zahvaljevati se, reči hvala: za stvarjenje, za odrešenje... Jezus je ustanovil evharistijo pri zadnji večerji. Pogosto je obedoval s svojimi učenci, pa tudi s farizeji, starešinami, v družbi dobrih in manj dobrih. Z grešniki. Zaradi njih je prišel. Pri evharistiji, ki ji pravimo tudi maša, sestavljamo resnično občestvo, smo res Cerkev. Zato Cerkev naroča vsem vernikom, da hodijo k maši. Če nismo navzoči pri Gospodovem obedu (gostiji), pomeni, da zaničujemo Cerkev (113). Sledijo deli maše in razlaga (113–119). Zatem je razlaga pogreba, ki je slovo od člana skupnosti. Kristjan se poslavlja s tega sveta v veri v vstalega Kristusa, ki bo tudi nas obudil od mrtvih (120).

Bog nas hoče spraviti s seboj in med nami. Prvo poslanstvo, ki so ga apostoli prejeli od Vstalega na velikonočni večer, je bilo poslanstvo odpuščanja grehov (121). Danes je v glavnem v praksi dvojna oblika tega zakramenta: osebna spoved kadarkoli ter občestveno spokorno bogoslužje z osebno spovedjo in odvezo. Tu imamo daljšo obrazložitev prednosti spokornega bogoslužja (123–124). Vsak vernik je dolžan, da se vsaj enkrat na leto spove svojih velikih grehov (126). Ob pokori je dodana misel na to, da je Kristus naša »pravičnost« in naše »odpuščanje«. Kristjani – živi in mrtvi smo v občestvu svetih, zato Cerkev živi v tej širokosrčni solidarnosti, iz katere lahko namenja molitve in spokorna dela za zadobitev odpustkov tudi za rajne (126).

Bolniško maziljenje. Poglavje se začneja z vprašanji, ki človeka prizadevajo ob boleznih, nato pa podaja obhajanje bolniškega maziljenja in njegovo osmiselitev v cerkvenem občestvu (127–130): pomoč v trpljenju,

pomiritev stisk in nekakšna posvetitev vsega zdravniškega in bolničarskega truda. Tako Bog po znamenjih spremlja kristjana s svojo milostjo od zibelke do groba, od krsta do svete popotnice – evharistije na smrtni postelji, ki naj bi bil zadnji zakrament (131).

Poroka kristjanov. »Ko začneta moški in ženska skupno življenje, si v tej lepi in nevarni pustolovščini priznata, da sta grešnika. Kristusov Duh, ki sta ga prejela pri krstu, ju poživlja, da se želita izročiti drug drugemu s srcem, prostim vsake sebičnosti. Zakaj ne bi torej prosila milost zakramenta sprave in ne bi bila navzoča pri evharistiji na svoj poročni dan?« (132). »Obred poroke se lahko nadaljuje z molitvijo novoporočencev, ki sta jo, po možnosti, sestavila sama« (135). Tu je beseda tudi o zakonski ljubezni in spolnosti: »Kakor govornica, ki pozna besede in molk, tako se spolnost živi v tesnem objemu in zdržnosti. Ena, in druga oblika spolnosti je ljubezen, spoštovanje drugega« (135). »Končno pa niti neporočenosti (celibata) niti krščanskega zakona ne moremo popolnoma razumeti zunaj vere. Krščansko devišstvo, ki je zaradi Kraljestva, je kakor Kristusova ljubezen. Pa tudi krščanski zakon črpa moč in idealizem v Kristusovi ljubezni, ki jo ima on za svojo Cerkev. Zakon brez ljubezni je pekel, devišstvo brez ljubezni je puščava. Niti prvo niti drugo ni krščansko« (136). Poglavlje obravnava še vprašanje priprave na zakon, civilnega zakona in ločenih ter ponovno poročenih kristjanov (137). V nadaljevanju je beseda o izročitvi Bogu v neporočenosti, o posvečenem življenju (139–141), o splošnem duhovništvu (142) in o zakramentu svetega reda v treh stopnjah: škofovskega, mašniškega in diakonskega posvečenja (143–147). Morda je tu še najmanj antropoloških nastavkov, npr. o vlogi duhovnikov med ljudstvom, o njihovem delu in skrbeh, o odnosu: duhovnik–občestvo in obratno, o odgovornosti občestva za duhovne poklice.

Drugi del se končuje z naslovom: Bogoslužno leto (148–153). Spregovori najprej o močnih liturgičnih časih, nato o času med letom in o praznikih.

III. Življenje iz evangelija. Živeti kot kristjan pomeni delati po vesti. Kristjan je prepričan, da je med njegovim hrepenjem po svobodi in osvoboditvi – ter hrepenjem po Bogu najtesnejša vez. Krščansko veselo

oznanilo je pred moralo: ker Kristus človeka osvobaja sebičnosti in greha, je krščanska morala sama že veselo oznanilo, ki človeku odpira srce za vero, upanje in ljubezen (156). Kristjani so poklicani uresničiti vzorec popolne ljubezni in krščanske svetosti, ki je v Sveti Trojici. Bog resnično prebiva v naših srcih in krščanska morala teži k temu, da bi uresničila veličino te poklicanosti (158). Krščanska morala je v izvrševanju ljubezni do Boga in do bližnjega (159–160).

Zapovedi imajo podlago v življenju. V njih odkrivamo nekakšen »naravni zakon«, ki ga lahko prepoznajo vsi ljudje (161). Toda deset zapovedi je več kot naravni zakon. Sprejeli smo jih iz izraelskega izročila – po Kristusu. So obenem božje razodetje in odkritje s strani ljudi (162). Kako je Bog dal deset zapovedi, opisuje Sv. pismo v obliki praznovanja (obhajanja), ki je nekako podobno današnji evharistiji (162). Jezus dopolnjuje postavo kot drugi Mojzes – v govoru na gori. Ljubezen, ki jo zahteva Jezus, ni povračilna, temveč zastonjska in jo terja od svojih učencev po izpolnjevanju vsebine blagov (163–165).

Svojo vest oblikujemo v Cerkvi. Vsak kristjan mora delati po vesti, toda vest ni postava. Četudi se moti, je dolžan delati po vesti. Dolžni pa smo oblikovati svojo vest in spoštovati vest bližnjega (165–167). Po grehu pravimo, da nas peče vest. Lahko pa nas vest peče tudi zaradi napake, ki ni bil greh (168). Besedilo razlaga kesanje in greh: mali in smrtni – težki, veliki, za katerega odpuščanje je potreben zakrament sprave (169). Vedno znova se naglaša ljubezen kot odločilna vrednota, zapoved in drža kristjana. Kako pomembna je socialna razsežnost greha in potreba po zakramentalni spravi v življenju občestva, Cerkve! Na tem je velik poudarek (169–170). Prva Cerkev je zajemala novost moralnega življenja iz govora na gori. Od četrtega stoletja naprej so se zapovedi uveljavljale v katezezi poganskih narodov, ki so odkrivali korenine izvoljenosti (170). Drugi vatikanski koncil je ponovno odkril prostor za evangelij v vsakdanjem življenju. Toda evangelij je dopolnitev postave. Ali ni zopet napočil čas, da sprejmemo deset zapovedi kot besedo življenja – brez predsodkov? Jezus sam jih je spolnjeval v ljubezni, ki je bila

močnejša od sebičnosti, žrtve in smrti na križu (171).

Na pičlih petdesetih straneh imamo razlago vseh desetih božjih zapovedi, vsake posebej: biblično, katehetsko – s pozitivnega vidika. Ni poudarek na tem, česa se je treba ogibati, temveč predvsem na tem, kaj je ob vsaki zapovedi treba storiti. Predvsem so to navodila za življenje, ne pa le seznam grehov in poskus izpraševanja vesti. Pri vsaki zapovedi so obdelana še nekatera vprašanja, ki spadajo pod določeno zapoved. Npr. pod drugo zapovedjo je obdelano preklinjanje, pod tretjo so priporočila in navodila za obhajanje praznikov. Kakovost in vloga avtoritete in kaj naj naredimo za prihodnost družine je pod četrto zapovedjo. Razna vprašanja o spoštovanju življenja (skrbeti zase, spoštovati življenje, evtanazija, samomor, splav, nasilje, vojna, vzgoja za mir, smrtna kazen . . .) – pod peto zapovedjo. Sprejeti sebe kot spolno bitje ter vprašanja o prešuštvu, ločitvi ter o vzgoji za ljubezen in za čistost – pod šesto zapovedjo. Tu je beseda o zaželenosti otroka in o starših v službi življenja (uravnavanje rojstev). Pod sedmo ni le prepoved kraje, temveč prepoved, da bi človek izkoriščal človeka, osvobajanje človeka, vzgoja za solidarnost, vrednost človekovega dela in pravica do dela; pravičnost, odpravljanje revščine, poštenost . . . Osmo zapoved: razlaga resničnosti ter dolžnosti govoriti resnico ter kako znati molčati. Deveta in deseta zapoved: razlika med željo in pozeleznjem, beg pred pohlepom itd. Ob koncu poglavja o zapovedih se poudarja potreba po ponovni evangelizaciji kulture in umetnosti ter o uporabi denarja in bogastva. Učiti se je treba deliti, moliti, se postiti ter tako pričevati – udeležati svojo vero. Gospod namreč ne gleda na črko izpolnjevanja postave, temveč gleda na srce in človeka kliče k popolnosti (217).

Knjiga vere se končuje z naslovom: Polnosti življenja naproti. Uvajanje v molitev in pomen molitve se razlaga na začetku vsakega poglavja. Na koncu – kot višek in sklep pa je podana Gospodova molitev s kratko razlago (219–220).

S tako razdelitvijo in z vsebino knjiga ostane zvesta domala dvatisočletnem cerkvenem izročilu: kaj naj verujemo in upamo (veroizpoved), v katerem življenjskem pro-

storu (v Cerкви in zakramentih), kaj naj storimo ali česa naj se izogibamo (deset zapovedi) ter kar naj prosimo (molitev, zlasti očenaš). To jedro spada k začetkom Cerkve. Ohranil ga je tako Trubar v svojih katekizmih – naših prvih katekizmih, kakor tudi tridentinski koncil. To spada k celovitosti vsebine oznanjevanja še zlasti danes, ko opažamo »pozabljanje« življenjskih navodil in vsebine verovanja. Prvi vzrok za to je ne celovito in ohlapno oznanjevanje. kajti vera je »iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10,17).

Sistematičnost in jasnost sta posebnosti te knjige. Njena privlačnost pa je predvsem v antropoloških izhodiščih, ki pripravljajo tla veri in njenim vrednotam, čeprav bi bila ta izhodišča lahko še pogostejša in globlja. Tako bi še učinkoviteje utemeljevala potrebo po veri in bi katehiziranca uvajala k še pristnejšemu ogrevanju za vero in k še boljšemu dožemanju ter zavezanosti. Pri posameznih temah lahko vidimo, kako danes kratko in v dokaj razumljivi govorici razložiti, kar kristjani verujemo. Ta razvidnost in jasnost seveda trči na privlačno skrivnostnost, ki je v jedru našega verovanja.

Knjiga vere poenoteno uporablja ustaljeno pokoncilsko izrazoslovje, ki ima za osnovo nov prevod Svetega pisma, nove obrednike, dokumente 2. vatikanskega cerkvenega zbora . . . Poleg tega v njej najdemo katehetsko razlago govorice znamenj in simbolov, drž pri molitvi, bogoslužju in zakramentih . . . Očitni so novejši poudarki, kot: razsežnost ljubezni, ki jo je živel Kristus in jo je postavil za gonilno vzmet novih razmerij med ljudmi; razsežnost cerkvene občestvenosti, ekumenski duh, pomen socialne razsežnosti nad individualno pri graditvi občestva – Cerkve ter človeške družbe itd.

Pri nas zares pogrešamo katehetski priročnik, ki bi vključeval vse pokoncilsko prenovljeno izrazoslovje: govorico pri oznanjevanju, pri bogoslužju in drugih obredih, enotnost najnujnejših katehetskih in molitvenih obrazcev. Pogrešamo sodoben katehetski priročnik, ki bi odprto pristopal k današnjemu človeku, k njegovim vprašanjem in dvomom ter nudil razodeto luč v sodobni, kar se da razumljivi in sprejemljivi govorici – ter celovito. Knjiga vere je tak priročnik, čeprav noče biti izčrpen katekizem. Nekaj takega

potrebujemo; knjigo, ki bi jo katehetinje ali kateheti lahko vzeli v roke in se prepričali, kako je danes mogoče kratko, jasno, sodobno in prav(overno) razložiti katehizirancem to ali ono temo. Odrasli v občestvu, zlasti starši bi v njej našli primeren način, ki bi jim pomagal njihovo vero razložiti tudi drugim, posebno v družini. Katehumeni in neokatehumeni bi segli po njej na poti uvajanja ali poglobljanja v vero. Kogarkoli bi zanimala vera kristjanov, bi v knjigi videl, od kod moč, ki navdihuje njihovo življenje in spoznal, kateri so razlogi našega upanja (prim. 1 Pt 3,15).

Alojzij Slavko Snoj

Internationale katholische Zeitschrift Communio 16 (1987), 2

Druga številka *Communio* je posvečena blagru preganjanja. Razprave si sledijo v kronološkem redu.

Karl Kertelge, redni profesor novozavezne eksegeze v Münstru, omenja najprej svetopisemska poročila o preganjanjih in se nato ustavlja ob analizi zadnjega blagra, ki govori o preganjanju (Mt 5,10) (97–106).

Hans Urs von Balthasar je prispeval kratek sestavek z naslovom: Ali je Križani občutil »blagor«? (107–109). Pravzor preganjanjih in zasramovanih je Kristus, ki na psihološki ravni v svojem umiranju ni čutil nobene »blaženosti«. Isto velja za preganjane. Blagri nam zagotavljajo, da smo v trpljenju na pravi poti.

Ježuit Bernhart Kriebaum, ki poučuje na Gregoriani v Rimu cerkveno zgodovino, podaja pregled preganjanj v prvih časih ter sončne in senčne posledice preganjanj (110–121).

Trpečo pot katoliške Cerkve v južnem Vietnamu po združitvi države l. 1975 učinkovito prikazuje Piero Gheddo (122–131). Preganjanje Cerkve je potekalo po ustaljeni metodi totalitarnih režimov. Najprej so poskušali s krutimi posegi Cerkev uničiti. Pred 1975 je bilo na leto okoli 130 posvečenj, sedaj je vprašanje, če je sploh katero. Zaprli so okoli 300 duhovnikov in okoli 200–250 so jih poslali v prevzgojna taborišča. Od l. 1984 pa poskuša partija uničiti Cerkev z združenjem »domoljubnih« vietnamskih katoliča-

nov (kar ustreza raznim »mirovnim« gibanjem v Evropi). Namen tega združenja je, da bi katoličane postavilo v službo države in partije. Lepo je prikazan trojni način govorenja o verski svobodi. Tujim novinarjem zagotavljajo, da obstaja popolna svoboda. Zakonodaja je že bolj dvoumna in daje vsa vodstvena mesta v roke partiji. V življenju pa divja neizprosni boj zoper vero z namenom, da jo uničijo. Avtor članka opisuje, kako naivno so nekateri duhovniki pred 1975 podpirali Severni Vietnam v prepričanju, da bo v Južnem Vietnamu nastopil drugačen socializem. Danes je država v veliki ekonomski krizi (500 % inflacije na leto). Morda jo bo to nekoliko omehalo v odnosu do katoličanov.

Tibor Meszánós, ki živi trenutno v Švici, je kot osebni poznavalec napisal nekatere misli glede madžarskega kardinala Josepha Mindszentyja (132–137). Avtor je s kardinalom živel dve leti, ko je bil mlad škof, in štiri leta pred smrtjo na Dunaju. V sestavku riše Mindszentyjeva leta župnikovanja. Dvajset let je bil župnik v Zalaegerszegu. To so bila leta zavzetega dela za uboge in za šole. Na prvem mestu mu je bil vedno Bog. Kot primas je po vojni odklonil, da bi v zameno za nacionalizirano cerkveno premoženje dobivali duhovniki skromno mesečno plačo. Želel je ohraniti svobodo in neodvisnost katoliške Cerkve. Sledi komentar, v katerem podaja Franz Greiner glavne podatke o kardinalovem življenju, poudarja njegovo brezkompromisnost in postavlja nekoliko pod vprašaj tako imenovano vzhodno cerkveno politiko.

Objavljen je slavnostni govor Hansa Mauerja, ki ga je imel na čast Poljaku Wladyslawu Bartoszewskemu, dobitniku nagrade za mir v Zahodni nemčiji (138–148). Bartoszewski je zgodovinar, publicist in pričevalec. Rojen je bil tri leta po ponovni ustanovitvi Poljske. Sam piše, da je bila v njegovem življenju normalna samo mladost, katero je preživljal v Varšavi. V tem mestu je bil tedaj vsak tretji prebivalec Jud. 1939 je kot najmlajši v razredu maturiral, star sedemnajst let. 1940 so ga odpeljali v Auschwitz, od tam pa po hudi bolezni 1941 izpustili. Nato je sodeloval pri odporu. Po vojni je bil od 1946–1948 v stalinističnem zaporu in ponovno od 1949–1954. Rehabilitiran je bil 1955, a ponovno zaprt 1981; takrat so mu pomagali iz zapore judovski prijatelji. Po

odpustitvi iz Auschwitzta je začel zbirati in obdelovati gradivo glede nacističnih preganjanj; in to je bila osnova njegovega zgodovinskega dela, ki je pisano strogo objektivno.

Med kritikami in poročili je zelo zanimiv prispevek Josefa Stallmacha, rednega profesorja filozofije v Mainz, v njem je prikazan odnos med razumom in vero pri Edith Stein (149–158). Po spreobrnjenju se je Edith Stein veliko ukvarjala s Tomažem Akvinskim. Sad dolgotrajnega preučevanja njegovih besedil je bil prevod Tomaževega dela *Questio disputata De veritate* (1931). Prepričana je bila, da bo to delo veliko pomagalo novodobni filozofiji. Ob Tomažu je Edith Stein končno našla pravo razmerje med znanostjo in češčenjem Boga.

Problem soočenja med moderno in večnostno filozofijo (*philosophia perennis*) je videla v vprašanju odnosa med vednostjo in vero. Po Kantu razum ni več prestopil horizonta empirije (vidnega sveta). Tako je bila pretrgana povezava med vero in teologijo. Edith Stein je ponovno vzpostavila to povezanost. Govori o krščanski filozofiji. Filozofija se res ravna strogo po merilih razuma, a po pojmovanju Steinove je vendarle hkrati formalno in materialno odvisna od vere. Poslednji kriterij resnice izhaja iz vere.

Pri metafiziki je potrebno hkrati upoštevati naravni in nadnaravni razum. Brez vere zaidemo v zmote ali pa ne dosežemo polnosti resnice. Razum bi postal nerazumen, če bi se zaprl pred nadnaravno lučjo. Prava filozofija potrebuje dopolnilno teologijo, ne da bi pri tem postala teologij. Edith Stein govori o »naravni« in »nadaravni« filozofiji. Premagala je avtonomno filozofijo.

Klasični filolog Kilian Lechner se v posebnem sestavku spominja petdesetletnice okrožnice zoper nacizem *Mit brennender Sorge* (158–163). Bila je sad kolegialnega sodelovanja med papežem in nemškimi škofi. Po vseh župnijah so jo v Nemčiji brali na cvetno nedeljo 1937, ko je bil Hitler na višku svoje moči. Avtor omenja tudi okrožnico *Divini Redemptoris* in posebno navodilo za mehiške škofo.

Curth Hohoff predstavlja enega največjih zgodovinskih pisateljev v 19. stol., in sicer Jakoba Philipa Fallmerayerja (164–177). Rojen je bil 1790 v Tschötschu pri Brixenu. Želel je postati benediktinec, a vojna med

Bavarsko in Avstrijo mu je to preprečila. Ko je bral Bayla in Voltaira, se je notranje oddaljil od Cerkve in se začel v podrobnosti ukvarjati z zgodovino in filologijo. Igraje se je učil jezikov. Prevzelo ga je razsvetljenstvo. Stopil je v vojaško službo in po nesreči pri jahanju je služboval kot gimnazijski profesor. Zaslovel je s svojo zgodovino Trapezunta (danes je to turška provinca). Raziskoval je srednjeveško zgodovino Peloponeza in veliko potoval. Kljub razsvetljenski usmerjenosti pa je videl, da ni odločilna prenova sistema vladanja, ampak prenova posameznika. Cesarstva so propadla, ker se množice niso hotele spremeniti. Fallmerayer je umrl 1861.

Publicist Herman Boventer komentira knjigo Američana Jeshua Meyrowitza, ki deluje kot univerzitetni profesor v New Hampshiru. Naslov knjige je *No sense of Place*. V njej Meyrowitz pod različnimi vidiki obdeluje delovanje televizije na človeka in družbo. Boventer se ob posebnem ekskurzu ustavlja ob pojavu razkristjanjevanja televizije v Nemčiji. 40 % nemških novinarjev na televiziji ne pripada nobeni veroizpovedi. Sprašuje se, kako je mogoče, da se sekularizacija na televiziji nadaljuje tako brez odpora kristjanov. Svoje razmišljanje končuje z vprašanjem odgovornosti televizijskih delavcev.

Heinz Hürten, profesor najnovejše zgodovine na katoliški univerzi v Eichstättu, kaže, kako enostransko je ingolstadsko državno gledališče napačno prikazovalo vlogo Pija XII. v odnosu do nacizma.

Andrej Pirš

Anthropos 2 (1986), 2

Druga številka *Anthroposa* je posvečena peti obletnici papeževega apostolskega pisma o družini. Obdelane so različne teme, ki jih obravnava omenjeno papeževo apostolsko pismo.

William E. May je napisal razpravo *Krščanski zakon in zakonska ljubezen* (95–130). Avtor meni, da moramo prisluhniti učenju Cerkve o zakonu in zakonski moralii. Šele tedaj bomo začeli ceniti resnico in lepoto njenega učenja o spolnosti. Razumeli pa bomo, zakaj dovoljuje Cerkev spolnost samo v zakonu (95).

Spolnost pri človeku presega zgolj biološki red. Prizadeva najbolj notranje jedro človekove osebe (95, 123s). Zakon je posebna oblika človeške skupnosti, ki jo je ustanovil Bog in ne človek. Popolnoma v nasprotju z naukom 2. vatikanskega koncila so trditve, da zakon umrje, ko izgine ljubezen (101). »Ta sveta vez (zakona) je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji« (CS 47). Avtor poudarja pomen svobodne zakonske privolitve (103). Avguštin je našteval tri temeljne dobrine zakona: potomstvo, zvestoba, zakrament.

Zakonska ljubezen mora biti človeška, celostna in rodovitna (114). Izključuje prešuštvo in ločitev. Samo znotraj zakona je možno spolno dejanje, ki je hkrati izraz prave ljubezni. Samo v zakonu je pravo mesto za podarjanje življenja.

Devištvo in neporočenost nista v nasprotju z dostojanstvom zakona. Oboje, devištvo in zakon, sta le dve možnosti, kako izražati in živeti skrivnost zaveze med Bogom in njegovim ljudstvom. Avtor navaja mnenje Schillebeckxa, ki meni, da sta samo znotraj krščanskega odrešitjskega reda v polnosti zavarovana zakon in devištvo (130).

Francisco Gil Hellin piše o moralnem temelju zakonskega dejanja, ki je nerazdružna povezanost z vidika združitve in roditve (131–163). Odlika te razprave je, da je lepo prikazana kontinuiteta v učenju papežev vse od Pija XI. do Janeza Pavla II. Okrožnica *Casti connubii* je močno poudarila odprtost za roditev. Na osnovi te okrožnice je bilo povsem jasno, da odprtost za roditev sicer ni edini, je pa nujen pogoj za zakonsko dejanje. Enačenje vidika združitve in ljubezni je izvir mnogih zmotnih zaključkov. Združitev je gotovo bistveni pogoj, a ne edini za npravnost zakonskih dejanj. Pod Pijem XII. so začeli vidik odprtosti za roditev potiskati v ozadje. Pij XII. ga je ponovno postavil na pravo mesto. Vendar je isti papež zelo poudarjal tudi pomen zakonske ljubezni (139). Uravnovešeno upoštevanje odprtosti za roditev in zakonske ljubezni zasledimo v koncilskih in pokoncilskih dokumentih.

Antonio Miralles v razpravi *Krst in zakramentalnost zakona* (165–182) najprej podaja tesne vezi, ki obstajajo med zakramentom krsta in zakramentom zakona, nato

navaja različne odgovore teologov o vlogi krsta pri zakramentalnosti zakona in se na koncu zadržuje ob odlomku Ef 5,21–33.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni razlikovanju med postopnostjo postave in postavo postopnosti (postopne poti: F. c. št. 34). Avtorica prvega zelo kratkega razmišljanja je Elisabeth Anscombe, profesorica filozofije na univerzi v Cambridgeu v Angliji. Danes je problem v tem, da mnogi krščeni ne vedo nič več kakor njihovi nekrščeni sosodje. Potreben bi bil (neo)katehumenat, v okviru katerega bi se korak za korakom približevali Kristusovi zapovedi.

Temeljitejša in bolj s samo problematiko povezana je razprava Wolfganga Waldsteina, univerzitetnega profesorja rimskega prava v Salzburgu (187–200). Postava (zakonitost) stopnjevanja predpostavlja in sprejema absolutno vrednost in obveznost moči zakona. Povsem drugače pa je s stopnjevanjem postave (zakonitosti). Žal so po izidu *Humanae vitae* tudi nekatere škofovske konference zagovarjale stopnjevanje postave. S tem je bila zelo prizadeta avtoriteta škofov, saj imajo po nauku 2. vatikanskega koncila škofje dar nezmotnosti samo v meri svoje povezanosti s papežem. Avtor navaja papeževo misel glede kontracepcije, v kateri je rečeno, da kontracepcija pomeni v bistvu ne priznati Boga kot Boga (196). Obe pojmovanji (stopnjevanje postave in postava stopnjevanja) sta si radikalno nasprotni. Avtor je poročen že trideset let. Zahteva preklic pojasnila *Humanae vitae*, kakršnega sta dali avstrijska in nemška škofovska konferenca. Obe sta uvedli stopnjevanje postave (200). To vodi v preziranje naravnega in božjega zakona, končno v preziranje resnice (199).

Med kritikami je prispevek Ramóna García de Haro z naslovom *Sodelovanje teologov s cerkvenim učiteljstvom*. Razmišljanje o nekaterih komentarjih apostolskega pisma o družini (210–214). Papež je v omenjenem pismu povabil teologe k sodelovanju. Zgled nesodelovanja in negativnega odgovaranja je F. Böckle, ki je kritiziral zlasti papeževe trditve, da mora biti vsako zakonsko dejanje odprto za posredovanje življenja. Böckle ne vidi, da človek nima pravice ločevati vidika zakonske združitve in vidika odprtosti za življenje. Ta dva vidika je povezal Bog. 17. 9. 1983 je papež dejal, da se v bistvu postavlja

na mesto Boga, kdor to ločuje (203). Dalje Böckle ne upošteva, da Cerkev uči dovoljnost samo takšne občasne zdržnosti, ki se opira na utemeljene razloge. Vsako protispolčetno dejanje je intrinsecum malum. Občasno zdržnost pa je potrebno presojsati po namenu zakoncev. García poudarja meje občasne zdržnosti.

Nato je podan povzetek komentarjev apostolskega pisma o družini, ki so ga pripravili različni teologi. Te komentarje je izdala vatikanska založba 1982 in so zgled pozitivnega sodelovanja med teologi in cerkvenim učiteljstvom.

Sledi prispevek Johna F. Crosbyja z naslovom Ali nekatera človeška bitja niso osebe? To vprašanje je aktualno v povezavi s splavom, abortivnimi kontracepcijskimi sredstvi in z oplojevanjem v epruveti. Avtor na osnovi filozofskega razmišljanja dokazuje, da embrij more biti oseba, preden se pojavi osebna zavest. Oseba obstaja, preden se tega zaveda. Otrok je prav tako oseba kakor odrasel. Gotovo je, da oseba ne obstaja pred oploditvijo. Gotovo pa je tudi, da ni mogoče postaviti nobene določene meje po oploditvi. Celo če bi bili povsem gotovi, da oseba nastane v določenem času po oploditvi, bi bilo potrebno varovati oplojeno jajcece.

Kakor navadno, je na koncu še pregled dela Instituta za družino.

Andrej Pirš

Forum katholische Theologie 2 (1986), 4

V tej številki so ponovno navzoče različne teme. Anton Ziegenaus, ki poučuje dogmatiko v Augsburgu in je eden od urednikov revije Forum, je napisal sestavek, v katerem dokazuje na osnovi Pavlovih pisem in 1. Klemenovega pisma Korinčanom, da se »skupno duhovništvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovništvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10) (253–267). Objavljeni sestavek je slavnostni govor ob štiridesetletnici duhovniškega posvečenja škofa Josefa Stimpfleja. Po pisanju Süddeutsche Zeitung se je po koncilu laiciziralo 70.000 duhovnikov. Seveda »po koncilu« ne pomeni »zaradi koncila«. Avtor meni, da je eden od razlogov gotovo tudi kritična protikoncilna usmerjenost, ki je izbruhnila med koncilom in se nato nadaljeva-

la po njem. Ziegenaus se omejuje na vprašanje odnosa med skupnim in službenim duhovništvom in navaja zglede napačne razlage koncila v dodatku leksikona Lexikon für Theologie und Kirche ter pri avtorjih, kot so J. Blank, H. Küng in E. Schillebeeckx. Na osnovi enega mesta pri Tertulijanu iz montanističnega obdobja E. Schillebeeckx celo tdi, da more tudi laik predsedovati evharistiji (261). J. Blank pa meni, da je bila razlika med skupnim in službenim duhovništvom sprejeta šele v 2. in 3. stol. Te nesprejemljive trditve nato A. Ziegenaus prepričljivo zavrača.

Eugen Biser iz Münchna je napisal članek, v katerem je predstavil nekatere vidike razmišljanja Friedricha Schleiermacherja (268–280).

Zelo zanimivo in s čutom za stvarnost je napisana razprava O težavah spovedi danes, katere avtor je jezuit Giovanni B. Sala iz Münchna (281–297). Razlog za krizo spovedi vidi Sala v današnjem načinu življenja, kjer kratko in malo ni mesta za Boga. Pred petnajstimi leti je bila v modi teologija mrtvega Boga, danes je umrla tudi ta. Dalje se je izgubil čut za to, da Bog tudi nekaj zahteva. Tega se ne zavedajo ne docenti in referenti in tudi poslušalci ne. Smo v podobnem položaju, kakor je bila pokantovska filozofija, ki je veliko razmišljala o verskih problemih, ni pa usmerjala ljudi k molitvi. Kot kazalec stanja je ena od statistik, ki poroča, da samo še 34 % nizozemskih katoličanov veruje v osebne Boga. Poraslo pa je zanimanje za verska izkustva.

Nekateri menijo, da odbija spovedovanje po starem. Avtor razprave se s tem ne strinja, saj ve iz izkušnje, da ni nobene bistvene razlike med župnijami, ki imajo stare spovednice, in tistimi, kjer so na razpolago novi spovedni kabineti. Zlasti ni razlike pri mladih. Problem je drugje. Iz izkušnje navaja, da je večina birmancev pred birmo prvič pri spovedi po obhajilu. Zdi se mu, da tudi pri tej spovedi pred birmo otroci kratko malo nimajo pojma, kaj je greh. Tega, da ne moli-jo in ne obiskujejo redno maše, se ne spovedujejo. Še manj grehov zoper čistost (283).

V današnjem času je postala pozabljena povezanost med ljubeznijo do Kristusa in spolnjevanjem božjih zapovedi. To povezanost je evangelist Janez izrazil z besedami:

»Če boste spolnjevali moje zapovedi, boste ostali v moji ljubezni« (Jn 15,10). Bog, ki me ljubi, je hkrati Bog, ki zahteva. Prvi Kristusov nastop je povezan s pozivom k spreobrnjenju (Mt 3,2) in ne nazadnje veljajo tudi danes Pavlove besede: »Vsak bo prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo« (2 Kor 5,10).

H krizi spovedi pripomorejo gotovo tudi sredstva družbenega obveščanja, ki postavljajo v ospredje zabavo, užitek, denar in spolnost. O vrednoti služenja in premagovanja, žal, molčijo. Industrija take zabave je industrija razkroja. Mlad človek nasprotuje spovedi po meri svojega nepoznanja Boga krščanskega razodetja. Za spoved je potrebna osebna zavzetost. Duhovniki so poklicani, da začno mladim ponovno pomagati oblikovati vest. Spoved naj bi bila ponovno povezana z duhovnim vodstvom. Mladinske skupine bi morale bolj resno jemati poklicanost vseh k svetosti. V težkih časih so bili vedno svetniki viri preнове.

V eni od opomb navaja avtor zastrašujoče podatke glede spovedne prakse študentov teologije v Nemčiji in na Nizozemskem. 1982 je 54 % nizozemskih študentov teologije izjavilo, da niso bili še nikoli pri spovedi, 31 % pa jih ni bilo pri spovedi več ko deset let. Od nemških študentov teologije so bili vsi vsaj kdaj pri spovedi, a pri 52 % je bilo to zadnjič pred več ko desetimi leti (292).

Duhovniki naj bi mladim pomagali ponovno odkriti pravo podobo o Bogu in o Cerkvi. Pri tem naj bi se tudi zavedali, da se izgubljeni sin ni vrnil k očetu, da bi se z njim pogovarjal o svojih težavah, ampak da bi ga prosil odpuščanja.

Josef Rief poroča o knjigi G. Belmansa z naslovom *Der Objektive Sinn menschlichen Handels. Die Ehemoral des hl. Thomas*; v nji je odgovor na vprašanje, kaj Tomaž Akvinski razume pod predmetom nravnega dejanja (298–302).

J. Piegsa in H. Dobiosch, oba iz Augsburga, sta napisala članek z naslovom *Ali človeški zarodek prva dva tedna ni oseba?* (303–310). Na osnovi trditev današnjih embriologov in teološkega razmišljanja avtorja trdita, da je človek oseba že od spočetja dalje. Zavračata mnenje Fuchsa, Rahnerja, Böckleja in Gründla, ki menijo, da moremo v prvem obdobju po spočetju govoriti le o nekak-

šnem predčloveškem obdobju. Dejstvo, da je človek oseba že od spočetja dalje, vpliva na moralno stališče glede kontracepcijskih abortivnih sredstev, glede poskusov z zarodki in glede zgodnjih splavov. Celó če bi bil dvoimen odgovor na vprašanje, ali je človek res od prvega trenutka dalje oseba, bi se bilo potrebno ravnati po načelu: in dubio via tuior eligenda est (v dvomu je potrebno izbrati zanesljivejšo pot). Gre namreč za človekovo življenje.

Na koncu so v tej številki številne ocene iz področja sistematične teologije, filozofije in zgodovinske teologije (311–332).

Andrej Pirš

Concilium 1986, 206

Revija *Concilium* ima vsako leto posebno številko, posvečeno tako imenovani »praktični teologiji«, kar pomeni, da obravnava kakšno vprašanje iz vsakdanjega in splošnega verskega življenja, pravzaprav iz pastoralnih vprašanj. Tokrat je predmet tega raziskovanja ljudska vernost. To sicer ni prvič, da se *Concilium* posveča temu vprašanju. Zanimanje za tako imenovano »ljudsko religioznost« je v zadnjem času vedno močnejše, povezati pa ga je treba z novim duhovnim stanjem v svetu. Z ene strani se niso uresničile napovedi velikih prerokov sekularizacije, da bo vsaka samonikla in množična vernost v sodobnem svetu nujno in celo hitro izginila. Danes opažamo ravno nasprotno: vernost se obnavlja, čeprav prej v novih kot nekdanjih uradnih cerkvenih oblikah. Iz vsega tega sledi, da je treba na novo ovrednotiti »ljudsko vernost«, ki so jo v veliki meri pod vplivom protestantizma in njegovega razlikovanja med vero in religijo zelo radi omalovaževali. Zato v uvodniku naše revije N. Greinacher in N. Mette umestno opozarjata, da je v določenih teoloških in cerkvenih krogih ljudska vernost dolgo časa veljala za nepokristjanski ostanek poganstva, praznovernosti in verske nevednosti. Sedaj pa že stopa na mesto tega podcenjevanja drugačno vrednotenje ljudske vernosti. Tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva najdemo pozitiven odnos do ljudske vernosti. Nima je več samo za praznoverje, temveč priznava, da se lahko pod njeno zunanjo platjo skriva tudi pristna vera,

tako da moramo v najrazličnejših folklornih ali tradicionalističnih oblikah vernosti veliko prej videti samo z zgodovino pogojeno družbeno in kulturno, a konkretno izražanje te vere, kot pa njeno nasprotje. Razne navade, obredi in druge prvine ljudskih pobožnosti izražajo religiozne nazore o smislu življenja, trpljenju, smrti, onstranstvu, in sicer tako, kot ustreza ljudem določene kulture. Zato je treba ljudske pobožnosti imeti za določeno, zgodovinsko utelešeno vrsto osmišljanja življenja, njegovega religioznega vrednotenja in oblikovanja.

Ljudske pobožnosti pa sodijo tudi k vsemu tistemu kulturnemu ali duhovnemu področju, kjer se človek posamezno ali skupinsko identificira. Uvodničarja tudi opozarjata, da so te pobožnosti, pogojene z različnimi zgodovinskimi, družbenimi in kulturnimi danostmi, vrednostno ambivalentne, neodločene in dvoumne. Čeprav imajo krščansko vsebino, ta velikokrat podleže nekrščanskemu, neevangeliziranemu religioznemu razpoloženju. Zato imajo z ene strani pristno vrednost, saj je religiozno razpoloženje povezano z najglobljimi osebnimi in skupinskimi identifikacijami. Z druge strani pa se lahko sprevrtača v odtujenost, a sprevrženost na tem področju je med najbolj usodnimi, ker gre za najbolj neopazno in pretanjeno odtujitev. V tem smislu so lahko zato ljudske pobožnosti psihološko patogene in lahko škodujejo zdravemu duhovnemu in osebnostnemu razvoju. V tem je njihova ambivalenca, se pravi hkratna pozitivna in negativna plat.

Zato razumemo, da hoče ta številka revije z ene strani upoštevati, da je ljudska vernost bistveno dvoumna, z druge strani pa ovrednotiti njeno vez s pristno človeško vernostjo in ustvarjalnostjo, zavoljo katerih so tudi v njej zelo pozitivne prvine človekovega osmišljanja življenja in njegovega prizadevanja za človeku primerno, svobodno in pravično življenje. Ker pa družbene in kulturne posebnosti še posebno močno zaznamujejo to ljudsko vernost, obstaja izredno veliko njenih oblik. Zato prvi del revije podaja najprej sistemski prikaz ljudske vernosti v njenih najbolj splošnih pojavnih oblikah, nato pa nekaj njenih zelo raznovrstnih primerov. Splošno predstavitev je napisal L. Maldona-

do in opisuje najbolj razširjene, splošne značilnosti ljudske vernosti. Vendar pa ne podaja natančne razlike med ljudsko vernostjo in drugimi oblikami vernosti, ampak najprej samo povzema Meslinovo opredelitev – čeprav so jo nekateri kritizirali – po kateri išče ljudska vernost predvsem bolj 1. preproste, 2. neposredne in 3. učinkovite odnose z božanstvom. Pri tem je ravno zadnje iskanje učinkovitosti najbolj vprašljivo, saj se najbolj nevarno približuje praznovernosti, magiji in fanatičnosti. Nato pa avtor temu dodaja še svoja opažanja bistvenih značilnosti ljudske vernosti: 1. smisel za nadracionalnost in intuitivnost; 2. bogastvo simboličnosti in 3. domišljije; 4. mističnost kot bogastvo doživetij; 5. smisel za praznovanje in 6. za nazorost; 7. kritičnost do ustaljenega sveta; 8. občestvenost in 9. ohranjanje zavesti o človekovem dostojanstvu in pravici do svobode. Na osnovi tega nato razlaga še druge vidike, predvsem povezanost z naravo kot prvenstvenim simbolom transcende in nevarnosti, ki jih nosi s seboj krščansko vcepljanje na to ljudsko vernost.

Maldonadov sestavek je izhodiščnega pomena; sestavki drugih avtorjev nato te ugotovitve preverjajo na določenih zgodovinskih primerih: J. Delumeau piše o razliki med uradno in ljudsko vernostjo med reformacijo in protireformacijo. Prvi poudarja, da srednji vek ni bil tako enovito pokristjanjen, kot se navadno misli. Pravzaprav poteka pokristjanjevanje postopoma in tako ostaja med ljudmi vedno nekaj magičnosti in praznoverja, pa tudi odpora do krščanstva. Čeprav se v prejšnjih stoletjih ta odpor do uradne vere ni tako jasno izražal, srečujemo pričevanja o preprostih ljudeh, ki so ohranili svoje posebne religiozne poglede, čeprav so na zunaj veljali za kristjane v uradnem pomenu besede. W. Piwowarski piše o poljskem katolicizmu kot varuhu narodne identičnosti in poudarja, da ima ta katolicizem večji vpliv na skupinsko zavest kot na osebno življenje; o katolicizmu mehiških priseljencev v ZDA kot ohranjevalcu ljudske identičnosti piše V. Elizondo, C. Parker pa o čilski ljudski pobožnosti kot dejavniku upora proti zatiranju. Beninsko ljudsko vernost opisuje S. Sempore, R. Radford Ruether pa feministična liturgična občestva, ki so nastala kot reakcija na uradno zavrnitev femini-

stičnih pobud za posvetitev žensk v duhovnice.

Drugi del revije je posvečen čisto teološkemu razmišljanju o ljudski vernosti. Najprej piše H. Vorlaender o ljudski vernosti v Stari zavezi, kjer je ta ljudska vernost predvsem zaznamovana s starimi poganskimi prvinami češčenja narave in več božanstev. Tu razkriva, kako najdemo v Stari zavezi zelo različna stališča do nje: od njenega prevzemanja in vcepljanja vanjo pa do večje ali manjše strpnosti ali celo boja proti njej. V bistvu gre za hkratno kritiko ljudske vernosti in njeno vključitev v vernost, izoblikovano na osnovah razodetja. Načelna teološka sestavka pa sta prispevala E. Henau in E. Dussel. Po svoji metodologiji sta različna, po vsebini pa se dopolnjujeta. Prvi je sistematičen in govori predvsem o znani debati med tistimi, ki kakor K. Barth in njegovi pristaši postavljajo vero in religijo v nasprotje, in drugimi, ki ju enačijo. Henaujeva trditev je povzeta v naslednjem odstavku: »Kar zadeva nas, bi radi zagovarjali trditev, da razmerja med religijo in vero ni mogoče opisati kot diskontinuiteto. To pomeni, da predstavlja religija pozitiven trenutek in nepogrešljivo stopnjo pri oblikovanju krščanskega smisla za sveto. Zato je znotraj krščanske vere religija sorazmerno neodvisna prvina, ljudsko vernost pa lahko razumemo kot upravičeno (a ne nujno popolno) kontekstualizacijo izkustva Boga« (97). Enako vprašanje si zastavlja tudi E. Dussel, vendar samo z vidika latinskoameriških razmer. Tu zelo podrobno razčlenjuje vplive, po katerih se je razvijala latinskoameriška ljudska pobožnost (špansko-portugalski, indijanski in afriški vpliv), nato pa to pobožnost razčlenjuje predvsem z vidika njenega prispevka k osvobojenju ljudi. V ljudski pobožnosti vidi hkrati prvine zatiranja in prvine osvobajanja. Avtor na koncu poudarja predvsem te slednje, kakor po njegovem izstopajo v prvi vrsti v nikaragovski revolucionarnosti.

Tretji del obravnava izrazito pastoralno vprašanje: ljudska vernost kot izziv cerkveni praksi. Vendar ga obravnava predvsem zelo konkretno, na posameznih primerih. G. Ruggeri govori o razmerah na Siciliji, kjer opaža vedno večji vpliv evropske kulturne monolitnosti. Zavaljo tega domača ljudska

vernost počasi izginja. Uradna Cerkev bi jo morala bolj varovati kot pa odstranjati. Naslednji trije članki pa so spet posvečeni Latinski Ameriki, od teh se kar dva ukvarjata s položajem v Braziliji. V bistvu se ponavljajo vedno iste teme: kako hoče uradna Cerkev manipulirati z ljudsko vernostjo, kje so njene slepe ulice in teološke ter človeške pomanjkljivosti, kje pa se ponujajo možnosti za njeno izčiščevanje in prispevek k družbeno ter politično osvobojevalnemu prizadevanju. Če priznavamo, da je ljudska pobožnost nekaj pomembnega, potem ne smemo misliti, da je njen smisel v tem, da jo kdor koli uporablja za svoje namene, da z njo manipulira, temveč v tem, da jo izčiščuje in spreminja v vedno bolj pristno krščansko pobožnost. V sebi ima nastavke za svoj nadaljnji evangeljski razvoj. Pri tem pa je seveda odločilnega pomena, kako teološko gledamo na pojem ljudstva. Kdor vidi v ljudstvu predvsem subjekt verskega življenja, ne bo uporabljal njegove vernosti proti njemu, z njo ne bo manipuliral, temveč mu bo pomagal k vedno bolj izvirno krščanskemu preoblikovanju in s tem k njegovemu osvobojenju. Za kogar pa je ljudstvo samo predmet manipulacije, bo tudi njegovo spontano vernost spreminjal v sredstvo za gospodovanje nad njim in njegovo izkoriščanje, tega pa vernost ne vsebuje. Vsekakor pa vsi ti avtorji vidijo v ljudski pobožnosti tisto duhovno področje, kjer je mogoče vesoljno krščansko sporočilo inkulturirati. S tem se bo ljudska vernost hkrati počasi preoblikovala v smislu prvin, ki jih že vsebuje, krščanstvo pa bo postajalo vedno bolj konkretno in se bo utelešalo v določenih zgodovinskih življenjskih razmerah.

Na splošno lahko rečemo, da je ta številka Conciliuma zelo zanimiva. Tudi mi imamo veliko ljudskih pobožnosti in nekatere med njimi skoraj izginjajo, deloma tudi po naši krivdi, ker nimamo zanje več nobenega pravega razumevanja. Zato bi na osnovi pravičnejšega teološkega ovrednotenja ljudske vernosti, takega, kot ga prinaša ta številka Conciliuma, lahko našli prenekatero pastoralno spodbudo, ustrezno našim potrebam.

Anton Stres

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Andrej Pirš

- Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga 205
Spiritual Picture of Saintly Bishop Baraga

TEOLOŠKI TEČAJ '87

Marijan Peklaj

- »Vi vsi ste pa bratje« (Mt 23,8) 213

Metod Benedik

- Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu
Cerkve skozi čas 221

Bogdan Dolenc

- Teologija laikata 2. vatikanskega cerkvenega zbora 231

Vinko Potočnik

- Dvojna vloga laikov – v Cerkvi in v družbi 241

Alojz Snoj

- Naloge laikov v novem ZCP 251

Julka Nežič

- Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem) 255

Lojze Peterle

- Vloga laikov v slovenskem prostoru 259

PREGLEDI (Surveys)

Valter Dermota

- Marijino češčenje do zadnjega koncila 263

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- J.-P. Vernant, *Začetki grške misli* (A. Stres) 291

- Les évêques de Belgique, Livre de la foi* (A. S. Snoj) 293

Internationale katholische Zeitschrift

- Communio* 16 (1987), 2 (A. Pirš) 298

- Anthropos* 2 (1986), 2 (A. Pirš) 299

- Forum katolische Theologie* 2 (1986), 4 (A. Pirš) 301

- Concilium* 1986, 206 (A. Stres) 302

